

٥٢٥

532


الجزء الأول من كتاب
بيان معاني البديع

بسم الله الرحمن الرحيم رب يسر يا كريم

الحمد لله الذي خلق الخلق ودعاهم الى دار السلام
وهدى أهل السعادة منهم بمقتضى مشيته للايمان والإسلام
فأوضح بالحجة البالغة محجة الجنه واسس مباني
الدين على الكتاب والسنه وشرع مشارع الأحكام
وبين مآخذ الحلال والحرام وشيد أركانها
بالمشروع والمعقول ورفع قواعدها بالفروع
والأصول وجعل أمة نبينا خير أمة أخرجت للناس
فاقتبسوا من أنوار نبوته أحسن اقتباس وعصمهم في
سلوك سبيله عن الاجماع على الضلال ورقاهم من
حضيض النقص الى ذروة الكمال ويسر لهم تنقيح
مناط الأحكام وتمهيد الأساس وأمرهم برد الفروع
إلى الاصول بالقياس ودلهم على معرفة الإيماء والاقتضاء
وفحوى الخطاب ولطفهم بوضع الشرائط والعلل
والأسباب والصلوة والسلام على خير البريه
محمد صاحب المواهب السنيه المبعوث بالآيات
الساطعة المؤيد بالمعجزات القاطعه المرفوع

ذكره فوق السماء السابعه المشهور خبره في الأمم
السالفه الموصوف أثره في الكتب السابقه المرسل
الى الناس كافة وللعالمين رحمة ورأفه الذي
نسخت بشريعته الشرائع والملل وتبدلت ببعثته
الدول والنحل وعلى آله الأطهار وخلفائه من
الأختان والأصهار صلوة تخص المؤمنين وتعم
المهاجرين والانصار ما توترت النعم وتعاقبت
الأمم بعدد الآحاد مسندة متصلة إلى يوم
التناد أما بعد فقد تطابق أرباب
العقل وتوافق أصحاب النقل على أن أعز
المطالب وأنفس المواهب العلم الذي هو ثمرة
العقل الذي هو أنفس الأشياء وحيوة القلب الذي هو
رئيس الاعضاء وكيف لا وقد مدح الله تعالى العلم
وأهله في مواضع كثيرة من كتابه الكريم كقوله تعالى
هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون وقوله
تعالى والذين أوتوا العلم درجات وقوله تعالى
شهد الله أنه لا إله الا هو والملئكة وأولوا العلم قايما

بالقسط وقوله تعالى إنما يخشى الله من عباده العلماء
إلى غير ذلك من الآيات وأشرف العلوم
وأنفعها وأكمل المعارف وأرفعها هو العلوم
الشرعية والمعارف الدينية إذ بها ينتظم الصلاح
للعباد ويغتنم الفلاح في المعاد من تحلى بها
فقد فاز باللذة العظمى وجنة الخلد وملك لا يبلى
ومن تخلى عنها يحشر يوم القيمة أعمى وكان
أصول الفقه من جملتها في الدرجات العلى وله من
الشرف والنفع ما لا يخفى فإن شرف العلم بشرف
معلومه ووثاقة الدليل عليه وشدة الحاجة إليه
وأصول الفقه جامع لجهاته متوسط بين أصول الدين وفروعه
فرع للأصل أصل للفرع والظاهر أنه والفقه متقاربان
في الشرف والفضيلة فمن حيث إنه أصل والفقه فرع له
فضيلة ومن جهة أن الفقه مقصود فهو أشرف لظهور
فضل المقصود على الوسيلة وقد صنف فيه علماء
المذاهب وفضلاء المشارق والمغارب كتبا
شريفة وزبرا لطيفة وبالغوا في تنقيح القواعد

وتنقيح

وتنقيح المعاقد وتحرير المقاصد وتقرير الفوائد
جزاهم الله تعالى عنا خير الجزاء ورزقهم حظ اللقاء
في دار البقاء غير أن كتاب البديع من مؤلفات
الشيخ الإمام الحبر الهمام جامع الأصول والفروع
ناظم درر المعقول والمشروع أسوة المحققين
قدوة المدققين مظفر الملة والدين أبي العباس
أحمد بن علي بن تغلب المعروف بابن الساعاتي البغدادي
تغمده الله تعالى بغفرانه وأسكنه غرف جنانه
أخص من بينها بمزايا لا مزيد عليها فإنه علم بالاستقراء
أن خير تصنيف في هذا الفن في مذهب الإمام الشافعي كتاب
الإحكام وأحسن تأليف فيه في مذهب الإمام أبي حنيفة
أصول فخر الإسلام فإن الأول يحتوي على المقاصد
الكلية الأصولية والآخر يحتوي على الشواهد الجزئية
الفرعية كل منهما فذ لا تعاد له نظائر فرد لا تقابله
أشباه جامع لقواعد المنقول حاو لعقائل المعقول
والبديع محيط بملخص ما في الإحكام شامل لخلاصة
أصول فخر الإسلام مقرب منهما البعيد مؤلف

للشريد معبّد للطريقين معرّف للاصطلاحين
متضمن لزيادات شريفة مصدّر بقواعد منقّحة لطيفة
مهذب فيه القشر واللباب محرّر فيه مذهب صاحبه
الذي هو أصل الباب وقد اقترح مني جماعة من
أصحابي وطائفة من أحبابي أن أشرح له شرحا
يدقق حقائقه ويحقق دقائقه ويذلل من اللفظ
صعابه ويكشف عن وجه المعاني نقابه ويفتح
معضله ويسد خلله ويحرر قواعده ويقرر
معاقده شاعبا في بسط موجزه وحل ملغزه
متعرضا لتقييد مرسله وتفصيل مجمله معرضا
فيما رجح به مذهبه عن موقع زلله فإن التفسير غير النقد
والتقرير غير الرد والشرح غير الجرح فأسعفت بإنجاح ح
مقترحهم ومسؤولهم وشرعت في تحصيل ملتمسهم ومأمولهم
وسميته **بتبيان معاني البديع**
و وسمته باسم من دوّخ ملوك الأمم ونصر العلم والعلم
وجاهد في الله واجتهد فأقام العدل والإحسان
وصرف بيده الشريفة السيف والقلم والسنان والعنان

وأطلق

وأطلق أيامه على أهل الإيمان باليمن والأمان مولانا
السلطان الأعظم الملك الناصر السيد العالم العادل
المجاهد المؤيد المرابط المثاغر المظفر المنصور ناصر
الدنيا والدين سلطان الإسلام والمسلمين محيي
العدل في العالمين منصف المظلومين من الظالمين
وارث الملك ملك العرب والعجم والترك إمام
المتقين جامع كلمة المؤمنين أبي المعالي محمد
ابن مولانا السلطان الأعظم الملك المنصور سيف الدين أبي
الفتح قلاون مد الله لسلطانه على الأمة ظلالا وأوسعهم
من نيله وفضله صوبا وبذلا ومهد لمقامه الشريف بين
منازل الكواكب محلا بالسعود محلا وقسم البأس والندى
لأعدائه وأوليائه من الليل إذا يغشى والنهار إذا تجلى
والمرجو مصادفة القبول والعفو عما فيه الذهول
قوله بسم الله الرحمن الرحيم الحمد دأبك اللهم يا واجب
الوجود والقبض شعارك يا واسع الرحمة والجود
أنت الذي لا ينقص فيضك العطاء وكلتا يديك بالخير
سحاء لك النعمة السابغة والحجة البالغة

الدساوي

وبعفوك عياذ العباد ومنك المبداء وإليك
المعاد وبعثت النبيين بالحق فأقمت بهم الحجة
وأوضحت بهديهم المحجة وخصصت محمدا سيد البشر
بأنواع الكمالات وختمت برسالته الرسالات
وقطعت بحجته العلل ونسخت بملته الملل اللهم
فصل عليه صلوة تقف دونها نهايات الطلب وتبوأه
بها أعلى المقامات والرتب واجعلنا اللهم ممن أرضاك
باتباعه وأخلص لك في قول الحق واستماعه وأراد
وجهك الكريم بما نقحه وصنفه واستصحب توفيقك
فيما جمعه وألفه قد منحتك أيها الطالب لنهاية
الوصول إلى علم الأصول بهذا الكتاب البديع في
معناه المطابق اسمه لمسماه لخصته من كتاب
الإحكام ورصعته بالجواهر النفيسة من أصول فخر الإسلام
فإنهما البحران المحيطان بجوامع الأصول الجامعان
لقواعد المعقول والمنقول هذا حاو للقواعد الكلية
الأصولية وذاك مشحون بالشواهد الجزئية الفروعية
وهذا الكتاب يقرب منهما البعيد ويؤلف الشريد

ويبعد لك الطريقين ويعرفك اصطلاح الفريقين
مع زيادات شريفة وقواعد منقحة لطيفة واختيار
للفص واللباب ورعاية للمذهب الذي هو أصل الباب
فما أجدرك بتحصيله وتحقيق إجماله وتفصيله والله الموفق
لإدراك الأماني وأسنح لآلاء أبكار المعاني
قوله وقد رتبته على أربع قواعد الأولى في المبادي
والثانية في الأدلة السمعية وأقسامها وأحكامها والثالثة
في أحكام الاجتهاد والمفتي والمستفتي والرابعة في ترجيحات
طرق المطلوبات لما كان مقصود المصنف من تأليف هذا
الكتاب معرفة كيفية استنباط الأحكام الشرعية الفرعية
من أدلتها التفصيلية والمقصود متوقف على هذه القواعد
الأربع لا غير رتبه عليها وإنما قلنا إن المقصود متوقف عليها
لا غير لأن معرفة كيفية الاستنباط متوقفة على الأدلة التي
تستنبط منها الأحكام وأقسامها وأحكامها وهي سمعية
قابلة للتعارض لأنها غير قطعية فيحتاج إلى ترجيح بعضها على
بعض ولأنها أمارات ظنية ليس بينها وبين ما يستنبط منها
من الأحكام ربط عقلي يحتاج إلى رابط هو الاجتهاد ولأن

البحث في هذه الامور متوقف على المبادي احتاج الى التعرض
لها والترتيب جعل الامور المتعددة على وجه يطلق عليها الواحد
بوجه مقدما بعضها على بعض بحسب الرتبة الحسية ان كانت تلك
الامور من المحسوسات كاجزاء البيت واجزاء الالفاظ المركبة
او العقلية ان كانت تلك الامور من المعقولات كاجزاء
القياس المعقول ولما كان بعض هذه القواعد مقدما على بعض
قال ورتبته ولم يقل قسمته او ما يجري مجراه مما لا يفيد
تقدم البعض وتاخر البعض ٥ قوله القاعدة الاولى في
المبادي حق على من حاول علما ان يتصوره بحده او رسمه
ويعرف موضوعه وغايته واستمداده ٥ القاعدة هي الامر
الكلي المنطبق على الجزئيات ليعرف منها احكام الجزئيات
ولما كان المبادي متقدما طبعا على القواعد الثلث الباقية
قدمها وضعا ليناسب الوضع الطبع والمبادي عند الاصوليين
اعم من المبادي عند المنطقيين لان المبادي عندهم ما يبدا
به قبل المسائل التي هي المطالب لتوقفها عليها وهي اما تصورات
وتسمى الحدود وهي تصور موضوع العلم وانواعه واعراضه
الذاتية وانواعها فان المسائل متوقفة على تصور موضوعاتها

ومحمولاتها

ومحمولاتها وموضوعاتها اما موضوع العلم واما انواعه
واما اعراضه الذاتية واما انواعها ومحمولاتها اعراضه
الذاتية واما تصديقات وهي القضايا التي تتالف منها القياسات
المستلزمة للمسائل فان كانت تلك القضايا بينة بنفسها
تسمى علوما متعارفة وهي مباد على الاطلاق اي لا تكون
مسائل اصلا وان كانت غير بينة بنفسها بل تسلم ليبنى عليها
تسمى اصولا موضوعة ان كان تسليمها على طريق حسن الظن بالمعلم
وان كان تسليمها مع استنكار تسمى مصادرات وعلى التقديرين
يحتاج الى اقامة الدليل عليها اما في هذا العلم لكن بما لا يتوقف
عليها لئلا تدور او في علم آخر والمبادي بهذا المعنى تعد
من اجزاء العلم والمبادي عند الاصوليين ما يبدا به قبل
الشروع في المسائل لتوقفها عليه او لتوقف تصور العلم او
غايته او استمداده عليه فهي اعم من المبادي عند المنطقيين
والمبادي بهذا المعنى تمامها لا تكون من اجزاء العلم ضرورة
اشتمالها على حد العلم وبيان غايته واستمداده وليس شيء
منها من اجزاء العلم والمراد من المبادي ههنا ما هو مباد
عند الاصوليين وكل من حاول اي طلب علما فحقه ان

بتصوره بحده وهو معرف مشتمل على الفصل القريب
أو برسمه وهو معرف مشتمل على خاصة لازمة بينة
دون الفصل القريب ليكون على بصيرة في طلبه وان يعرف
موضوع ذلك العلم وهو الشيء الذي يبحث في ذلك العلم عن
أحواله اللاحقة به ليتميز ذلك العلم عن غيره فان تمايز
العلوم بحسب تمايز موضوعاتها وأن يعرف غايته لئلا
يكون شغله عبثا واستمداد ذلك العلم مما هو مستمد منه
ليتمكن من البناء عليه ● **قوله** فأصول الفقه علما وعلما
العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى استنباط الأحكام
الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية واستنباط
الأحكام فصل عن استنباط الصنايع والشرعية عن
العقلية والفرعية عن مثل كون الادلة حججا والتفصيلية
عن الاجمالية كالمقتضي والنافي واستغنينا بالاستنباط
عن الاستدلالية ● أصول الفقه مركب إضافي نقل عن مفهومه
الاضافي الى مفهومه العلمي الذي هو العلم ومفهومه الاضافي
غير صادق على مفهومه العلمي فان مفهومه الاضافي هو
أدلة الفقه ومفهومه العلمي هو العلم الخاص ولا شك أنه

غير

غير صادق عليه فله باعتبار كل من المفهومين حد واشدهما
تعلقا بهذا الموضع ماهو باعتبار العلم فلهذا قدمه ● **قوله**
وأصول الفقه علما وعلما اي علما باعتبار لفظه وعلما باعتبار
معناه فان قيل علما وعلما مميزهما اما لفظ أصول الفقه
أو معناه إذ لا وجه لغيرهما والاول باطل لان اللفظ لا يصلح
لذلك لان الابهام إنما هو في معناه فانه اذا قيل عشرون درهما
فالمميز معناه لا لفظه فان الابهام المستقر في معناه لانه صالح
لان يكون درهما أو دينارا أو غيرهما لا لفظ عشرين وكذلك
لو قيل خاتم فضة يكون المميز معنى الخاتم لا لفظه فان معناه
صالح لان يكون ذهبا أو فضة أو غيرهما لا لفظه ولانه يلزم
أن يكون لفظ أصول الفقه هو علما وهو باطل والثاني
أيضا باطل لانه حينئذ يلزم أن يكون معنى أصول الفقه علما
وهو باطل فان اللفظ هو علم لا المعنى أجيب بان المميز هو
معنى أصول الفقه لا لفظه ● **قوله** حينئذ يلزم أن يكون معنى
أصول الفقه علما وهو باطل قلنا لا نسلم بطلانه فان لفظ
أصول الفقه قد يراد به نفسه فيكون معناه لفظه فيصح أن
يكون علما فانه لا امتناع في كون معناه الذي هو اللفظ

آت

علما فإن قيل كيف يتصور أن يكون اللفظ نفسه معناه والدال
غير المدلول أجيب بأن تغاير الاعتبار كاف فإن قيل
إذا كان نفسه معناه لا يصح أن يكون مميزا للعلم وإن جاز أن
يكون مميزا للعلم لأن اللفظ ليس بعلم أجيب بأن المميز
للعلم هو معناه الذي ليس بلفظ وهو جائز فإن قيل لا يخلو
إما أن يراد بأصول الفقه لفظه أو معناه الذي ليس بلفظ أو
هما معا فإن كان الأول فلا يصح أن يكون مميزا للعلم وإن
كان الثاني فلا يصح أن يكون مميزا للعلم وإن كان الثالث
يلزم أن يكون اللفظ مستعملا في مدلولين بطريق الاشتراك
إن كان حقيقة فيهما أو بطريق الحقيقة والمجاز إن كان
حقيقة في أحدهما مجازا في الآخر أجيب بأنه لا امتناع
في ذلك فإن الصحيح جواز استعمال اللفظ في المدلولين
هذا غاية ما يقال في توجيه كلام المصنف لكنه ما
جوز استعمال اللفظ في المدلولين كما سيأتي في رد الاعتراض
عليه قوله العلم أراد به ههنا التصديق الجازم المطابق
الثابت ولا يمكن حد نوع من العلم إلا بذكر متعلقه لأن
الإضافة إلى المتعلق من لوازمه والقواعد جمع قاعدة

وقد

8 وقد مر تفسيرها وهي عامة لأنها جمع معرف باللام وتقييدها
بالصفة لا ينافي عمومها فإن العموم ثابت بالنسبة إلى ما
ما بقي بعد التخصيص بالصفة واحترز به عن العلم
بالجزئيات والعلم ببعض مسائل أصول الفقه لأنه وإن
كان من الأصول لكنه ليس نفسه لأن بعض الشيء غيره
والباء في القواعد إما متعلق بمحذوف تقديره العلم
المتعلق بالقواعد أو متعلق بالعلم فإن الفعل المأخوذ من
العلم يستعمل معدى بنفسه كقوله تعالى يعلم ما بين أيديهم
وقوله تعالى يعلم ما يلج في الأرض وقوله تعالى يعلمون
ظاهرا من الحيوة الدنيا ومعدى بالباء كقوله تعالى ألم تعلم
بأن الله يرى ولاختلاف التعدية بنفسه وبالباء باختلاف
المعنى فيكون معنى علم إذا تعدى بنفسه غير معناه إذا تعدى
بالباء فيكون لفظ علم مشتركا بين معنيين أو حقيقة في
أحدهما مجازا في الآخر وهو أولى فإن اللفظ إذا دار بين
الاشتراك والمجاز فالمجاز أولى فيكون لفظ علم
حقيقة في أحد المعنيين مجازا في الآخر ولا بد من علاقة
معتبرة بين المعنيين والذي يظهر ههنا هو أن يكون

المعنى المجازى لازما للمعنى الحقيقى فضمن الفعل وتعدى
تعدية الفعل الدال على اللازم بطريق الحقيقة ولازم معنى
علم هو الاحاطة والتعلق فضمن معنى الاحاطة او التعلق
فتعدى تعديته وكل من الاحاطة والتعلق معدى
بالباء فيكون علم اذا عدى بنفسه يكون باعتبار معناه
الحقيقى من غير اعتبار تضمين معنى الاحاطة او التعلق
واذا عدى بالباء يكون باعتبار تضمين احدهما فان
انتفاء الصلة للتضمين فالباء فى قوله بالقواعد يجوز ان
يكون متعلقا بالعلم نفسه من غير اعتبار محذوف
وذلك باعتبار تضمين العلم معنى الاحاطة او التعلق ويجوز
ان يكون متعلقا بمحذوف ويكون التقدير العلم
المتعلق بالقواعد والاول يستلزم المجاز والثانى
الحذف وكل منهما وان كان على خلاف الاصل لكن
اعتبار الحذف اولى فان حذف متعلق الجار والمجرور
اذا كان عاما شايع شايع لا يكاد يذكر المحذوف
فى فصيح الكلام ولنرجع الى شرح القيود المعتبرة
فى الحد ٥ قوله يتوصل بها الى استنباط الاحكام

يحترز

9 احترز به عن العلم بالقواعد التى يتوصل بها الى استنباط
الصنايع والماهيات والصفات وفى ذكر التوصل
اشارة الى انه طريق غير مقصود بالذات وفى العدول عن
لفظ الاستخراج الى لفظ الاستنباط تنبيه على ان التوصل
بالقواعد الى استخراج الاحكام يحتاج الى مزيد سعى
وكلفة فان الاستنباط استخراج الماء من البير ٥
قوله الشرعية احترز به عن العلم بالقواعد التى
يتوصل بها الى استنباط الاحكام العقلية ٥ قوله
الفرعية احترز به عن العلم بالقواعد التى يتوصل بها الى
استنباط الاحكام الشرعية الاصولية مثل كون الادلة
حججا والامر للوجوب قوله عن ادلتها التفصيلية
قال المصنف انه فصل عن الادلة الاجمالية كالمقتضى
والنافى وقال واستغنينا بالاستنباط عن الاستدلالية
وفيه نظر فان القيود المعتبرة فى حد اصول الفقه انما
يحترز بها عما هو داخل فيه على تقدير عدمها ولا يحترز
بها عما هو داخل فى حد الفقه على تقدير عدمها وحينئذ
لو لم يحترز بقوله عن ادلتها التفصيلية فى حد اصول

الفقه عن الاجمالية يلزم أن يحترز به عن العلم بالقواعد
التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية
عن أدلتها الاجمالية لكن لم يوجد علم شأنه ذلك
والحق أن ذكر قوله عن أدلتها التفصيلية لبيان الواقع
لا للاحتراز فان المراد من الاحكام الشرعية الفرعية
هي الاحكام الفقهية وهي لا تكون الا كذلك وذكر منتفي
الفقه للاحتراز كما سيأتي بيانه هذا آخر بحث حد أصول
الفقه وبيان محترزاته وقد اعترض عليه بانه غير مطرد
لصدقه على الخلاف وقيل في جوابه ان الخلاف علم
بالقواعد التي يتوصل بها إلى استنباط بعض الاحكام لا
جميعها وهذا غير مستقيم لانه حينئذ يكون علم الخلاف
جزءا من الاصول وليس كذلك والتزام كونه جزءا منه
بناء على أن الشيخ جمال الدين بن الحاجب جمعهما في المختصر
غير صحيح فانه لم يجمعهما بل جمع الاصول والجدل لا
على أن يكون الجدل جزءا للاصول بل على ان يكون علما
آخر غير الاصول ولهذا قال مختصر الوصول والامل في
علمي الاصول والجدل والصواب أن يقال في جوابه

انه خرج بقيد الاستنباط علم الخلاف فانه علم بقواعد
يتوصل بها الى حفظ الاحكام المستنبطة أو هدمها ولا يتوصل
بها الى الاستنباط واعلم ان الجدل علم بقواعد يتوصل بها
الى حفظ رأي أو هدمه أعم من أن يكون في الاحكام الشرعية
الفرعية او غيرها والخلاف علم بقواعد يتوصل بها الى حفظ ما
استنبطه الائمة الفقهاء من الاحكام الشرعية الفرعية
المختلف فيها أو ردها فهو فرع الجدل وقد اعترض أيضا
بأن القواعد تناولت خبر الواحد والقياس وكل منهما قاعدة
ظنية فلا يصح قوله العلم بالقواعد قيل في الجواب صح ذلك
لاختلاف جهتين اذ كل منهما يفيد الظن وبهذا الاعتبار
يقال انه مظنون وباعتبار ان القاطع دل على وجوب اتباع الظن
يكون معلوما وهو غير مستقيم فان القاطع دال على العلم بوجوب
العمل بمقتضى الظن ولا يدل على العلم بنفسه فلا يكون معلوما
من هذه الجهة والحق أن يقال لا نسلم ان كل واحد
من خبر الواحد والقياس قاعدة بل كون كل منهما مفيدا
للظن قاعدة والظن متعلق بما أفاده والعلم متعلق
بنفسه ولا امتناع في تعلق العلم بشيء يكون ما افاده مظنونا

قوله وأما مضافاً فالأصول أدلة الفقه وجهات
دلالتها وحال المستدل بها على وجه كلي والفقه العلم
بجملة غالبة من الأحكام الشرعية الفرعية الاستدلالية
بالتفصيل وقوله بجملة غالبة فصل عن العلم بحكم أو حكمين
وعن التعميم المشعر بأن ما دون جملة الأحكام لا يكون
فقهاً والشرعية والفرعية عما سبق والاستدلالية
عن علم الله تعالى والملك والرسول وبالتفصيل عما سبق ●
لما فرغ من حد أصول الفقه من حيث انه علم أراد أن يذكر
حده من حيث انه مضاف وحده من حيث انه مضاف متوقف على
معرفة المضاف والمضاف إليه والإضافة فالأصول جمع أصل
والأصل من الأسماء الإضافية فلا يتصور إلا بالقياس إلى شى
آخر يكون فرعاً له والفرع أيضاً لا يتصور إلا بالقياس إلى الأصل
فيكون تصور كل منهما مع تصور الآخر لا بالآخر فإن الأول
لا يقتضي دوراً بخلاف الثاني وإذا عرف أحد المتضايفين بحد
ذات الآخر من حيث هي لا من حيث انه متضايف فيعلم المتضايف
الآخر من حيث انه متضايف معه لا قبله وذاته المأخوذة في
التعريف تعلم قبله لا معه فلا يلزم دور وإذا أضيف أحد

المتضايفين يضاف إلى ذات المتضايف الآخر من حيث هي لا إلى
الإضافة العارضة للذات ولا إلى مجموع الذات والإضافة ولا إلى
شى آخر غير المتضايف الآخر وذلك كالأب والابن فإنهما
متضايفان فإذا أضيف أحدهما يضاف إلى ذات الآخر لا إلى الإضافة
العارضة للذات ولا إلى المجموع الحاصل من الذات والإضافة
ولا إلى شيء آخر غير المتضايف الآخر فيقال مثلاً ابن زيد
فإذا أضيف أصل الشيء إليه لا يضاف إلى وصف الفرعية الذي
يسمى مضافاً حقيقياً ولا إلى مجموع الذات والوصف الذي يسمى
مضافاً مشهورياً ولا إلى شى آخر غير فرعه بل يضاف إلى الذات
التي هي معروضة لوصف الفرعية ولهذا إذا أضيف الأصول
إلى شيء يتبادر الذهن إلى أن ذلك الشيء فرعه والأصل لغة
هو ما منه الشيء بوسط أو بغير وسط فالأب أصل للابن
وكذا الجد وإن علا والمضغة أصل للبشر وكذا العلقة
والنطفة ولا ينبغي أن يلتفت إلى ما قيل إن كلمة من
مشتركة بين معان فيمتنع وقوعها في الحد لأن الحروف
غير مستقلة بالدلالة على معناها بل إنما تدل على معناها
عند ذكر متعلقها فذكر المتعلق معها قرينة صالحة

لفهم المعنى المراد على انا لا نسلم اشتراكها بل يكون حقيقة في احدها
مجازا في غيره فاذا استعملت في مفهومها الحقيقي لم يحتج الى قرينة
واذا استعملت في المفهوم المجازي تفيد المراد بالقرينة وهي
ذكر المتعلق معها والظاهر ان كلمة من فيما نحن بصدده
لابتداء الغاية وابتداء الغاية تارة يكون باعتبار الزمان كما يقال
صمت من اول الشهر وتارة باعتبار المكان كما يقال خرجت من
مصر وتارة يكون باعتبار المحل القابل لفعل الفاعل كما في قوله
تعالى فانا خلقناكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم من مضغة
وفيما نحن بصدده لابتداء الغاية من هذا الوجه واستعمال
من بحسبه متعارف متداول بحيث يفهمه اهل اللسان ٥
والاصل بحسب الاصطلاح يختلف بحسب اختلافه وههنا اراد
بالاصول ادلة الفقه اي الادلة السمعية التي هي الكتاب
والسنة والاجماع والقياس وغيرها الذي يسمى استدلالا
وجهات دلالتها على الاحكام الشرعية كدلالة الكتاب
والسنة من جهة المنطوق صريحا وغير صريح ومفهوم
الموافقة ومفهوم المخالفة مفهوم الصفة او الشرط او
غيرهما وكدلالة الاجماع من جهة القطع والظن وكدلالة

القياس من جهة الجلاء وغيره وحال المستدل بها اي حال
المجتهد والمفتي وما يتبعهما على وجه كلي اي من حيث هو مشترك
بين الجزئيات لا من حيث هو مختص بجزئيات باعيانها كالادلة
الخاصة المستعملة في آحاد المسائل والفقه لغة الفهم
قال صاحب الصحاح الفقه هو الفهم قال اعرابي
لعيسى بن عمر شهدت عليك بالفقه يقول منه فقه الرجل
بالكسر ومنه قوله تعالى ما نفقه كثيرا مما تقول اي
لا نفهم وقال لا تفقهون تسبيحهم اي لا تفهمون وتقول
العرب فهمت كلامك اي فهمته قال ابن عطية
في تفسيره يقال فقه وفقه وفقه بالفتح والكسر والضم
بالفتح اذا سبق غيره بالفهم كوزن غلب وبالكسر اذا فهم
وبالضم اذا صار الفقه له سجية لان الضم شان افعال
السجايا الماضية نحو طرف فهو طريف وشرف فهو
شريف وكرم فهو كريم واسم الفاعل من الثالث فعيل
فلذلك تقول فقه فهو فقيه واسم الفاعل من الاولين
فاعل نحو شمع فهو شامع وغلب فهو غالب قال
الامام هو فهم غرض المتكلم من كلامه وفيه نظر

فان الفقه هو الفهم لما ذكرنا وهو اعم مما ذكره الامام
قال صاحب الاحكام الاشبه ان الفهم مغاير للعلم
اذ الفهم عبارة عن جودة الذهن من جهة تهيئه لاقتناص ما
يرد عليه من المطالب وان لم يكن المتصف به عالما كالعامي
الفطن وكل عالم فهم وليس كل فهم عالما وفيه نظر
فانه لا يصح تفسير الفهم بجودة الذهن فان جودة الذهن
شرط الفهم والشرط غير المشروط والظاهر
ان الفهم عبارة عن ادراك الاشياء الدقيقة على سبيل الجودة
ولذلك يقال فهمت كلامك وفقهته ولا تقول فهمت
ان السماء فوقنا وفقهت ان الارض تحتنا والفقه
اصطلاحا العلم بجملة غالبة من الاحكام الشرعية الفرعية
الاستدلالية بالتفصيل والعلم قد مر تفسيره واحترز به عن
الظن كما ذكره صاحب الاحكام حيث قال فالعلم احتراز من
الظن بالاحكام الشرعية فان الظن وان تجوز باطلاق اسم الفقه
عليه في العرف العامي فليس فقها في العرف اللغوي والاصولي بل
الفقه العلم بها او العلم بالعمل بها بناء على المدرك القطعي وان
كانت الاحكام الشرعية ظنية في نفسها قوله بجملة غالبة

احترز

احترز به عن العلم بحكم واحد او حكمين فانه لا يسمى في عرفهم فقها
قال المصنف وهو فصل عن العلم بحكم واحد او بحكمين وعن
التعميم المشعر بان ما دون جملة الاحكام لا يكون فقها قوله
الشرعية احترز به عن العلم بالاحكام العقلية قوله الفرعية
احترز به عن العلم بالاحكام الشرعية الاصولية مثل كون
الادلة حججا قوله الاستدلالية احترز به عن علمه تعالى
وعلم الملك وعلم الرسول فيما علمه بالوحي فان علم الله تعالى
وعلم الملك وعلم الرسول فيما علمه بالوحي لا يكون فقها في
العرف الاصولي اذ ليس طريق العلم في حقهم النظر والاستدلال
قوله بالتفصيل احترز به عن العلم بالاحكام الشرعية
الفرعية الاستدلالية بالاجمال كالاعتقادات الحاصلة
للمستفتي بالاحكام الشرعية الاستدلالية بالاجمال
فان علمه بذلك لا يكون فقها اذ ليس طريق العلم في حقه
الاستدلال التفصيلي بل الاستدلال الاجمالي ولم يتعرض
المصنف لفائدة قيد الاحكام ولا الخروج علمنا بالاشياء
التي ثبت بالتواتر كونها من الدين كعلمنا بوجوب
الصلوة والزكاة والحج فقيل خرج بقيد الاحكام التصورات

وهذا غير مستقيم لأن ما يخرج بقيد الاحكام هو معلوم
والتصورات غير معلومة والصواب ان يقال تصورات
الأحكام خرجت بقيد العلم وبقيد الأحكام خرج العلم بالذوات
والصفات والأفعال ضرورة انحصار متعلق العلم في الاربعة
لأنه ان كان قائما بنفسه فهو الذات والا فان كان مبدأ
للتغير فهو الفعل والا فان كان مفيد النسبة فهو الحكم والا فهو
الصفة فاذا تقيد العلم باحد هذه الأربعة وهو الأحكام
تخرج عنه الثلثة الباقية وأما العلم بالأمور التي تثبت
بالتواتر كونها من الدين فيخرج بقيد الاستدلالية وهذا
التعريف منتقض من وجوه أحدها أن الفقه من باب الظنون
لأنه مستفاد من الأدلة السمعية الظنية والمستفاد من الظني
ظني واذا كان من باب الظنون ينبغي أن يقال الفقه هو الظن
بالأحكام فإيراد العلم المقابل للظن في مقام الظن يكون
ايرادا المقابل الجنس مكان الجنس في الحد فيكون باطلا لأنه
يلزم منه عدم الانعكاس اما أن المستفاد من الظني ظني فظاهر
واما ان الفقه مستفاد من الأدلة السمعية الظنية فلأن الأدلة
السمعية اما مختلف فيها واما متفق عليها بين الائمة الاربعة

والأولى

والأولى ظنية عند من يقول بها ولا تفيد أصلا عند من لا 14
يقول بها والثانية إما القياس وهو لا يفيد الا الظن
وإما الإجماع وغير الصريح منه لا يفيد الا الظن والصريح
منه غير متحقق او نادر ولم ينقل الينا الا متواترا فلا يفيد
الا الظن وإما السنة والآحاد منها وهو الغالب لا يفيد
الا الظن والمتواتر قليل جدا وأما الكتاب وهو
والسنة المتواترة مقطوعان بحسب المتن مظنونان بحسب
الدلالة لوجود الاحتمال المانع من القطع مثل الاشتراك
والمجاز والحذف والاضمار والنسخ وغيرها وإفادتهما
باعتبار الدلالة فلا يفيدان إلا الظن فلو فرض ما تكون
دلالته بحسب القطع للقطع بانتفاء المعارض المانع من
القطع يكون من الضروريات التي لا يعد العلم بها من
الفقه فثبت أن الفقه مستفاد من الأدلة السمعية
الظنية أجيب عنه من وجهين أحدهما أن الأحكام
الشرعية معلومة من وجهين أحدهما أن كل حكم
شرعي ثابت بقياس مركب من مقدمتين قطعيتين فيكون
قطعيا وانما قلنا أن كل حكم شرعي ثابت بقياس مركب

من مقدمتين قطعيتين لأن المجتهد اذا ظن الحكم حصل عنده
مقدمتان قطعيتان احديهما ان هذا الحكم مظنون والثانية
أن كل مظنون من الاحكام فهو حكم الله تعالى في حقه وحق
من يقلده الأولى وجدانية والأخرى اجماعية وكل منهما
قطعي فثبت ان هذا الحكم حكم الله تعالى في حقه وحق من يقلده
وثانيهما أن كل حكم شرعي ثابت بالاجماع وكل ما هو ثابت
بالاجماع فهو معلوم اما الصغرى فبيانها أن الأحكام
الشرعية قسمان متفق عليه ومختلف فيه أما المتفق عليه
فهو ثابت بالاجماع وكذا المختلف فيه لانعقاد الاجماع على أن
كل مجتهد اذا استفرغ جهده في طلب الحكم وغلب على ظنه حكم
فهو حكم الله تعالى في حقه وحق من قلده فتكون الاحكام
في مواضع الخلاف ثابتة بالاجماع فثبت أن كل حكم شرعي
متفق عليه أو مختلف فيه ثابت بالاجماع واما الكبرى
فلأن كل ما هو ثابت بالاجماع يكون ثابتا بما هو
معصوم عن الخطاء فثبت ان كل حكم شرعي معلوم قطعا
فثبت أن الفقه هو العلم بالأحكام الوجه
الثاني ان المراد من قولنا العلم بالاحكام العلم بوجوب

العمل بالأحكام وهو قطعي لأنه ثابت بدليل قطعي
وذلك لأن المجتهد اذا ظن الحكم حصل عنده مقدمتان
قطعيتان احديهما ان هذا الحكم مظنون وهي ضرورية
وجدانية والثانية ان كل مظنون يجب العمل به وهذه
استدلالية قطعية والاستدلال عليها من وجهين
احدهما أن الاجماع منعقد على أن المجتهد يجب عليه
متابعة ظنه وثانيهما أن الظن هو الاعتقاد الراجح
من اعتقادي النقيضين فاما ان يعمل بهما فيلزم الجمع
بين النقيضين أو لا يعمل بواحد منهما فيلزم رفع النقيضين
أو يعمل بالمرجوح فقط وهو خلاف العقل فتعين العمل
بالراجح قطعا ويلزم من المقدمتين قولنا هذا الحكم
يجب العمل به قطعا الا أنه وقع الظن في طريقه لأن
المقدمتين طريق الى المطلوب والظن وقع في احديهما
محمولا وفي الاخرى موضوعا ولا يلزم من وقوع الظن
محمولا في احدى المقدمتين موضوعا في الاخرى كون
المقدمتين أو احديهما غير قطعية ولا كون المطلوب
غير قطعي ورد الوجه الاول من الجواب بانا لا نسلم ان

الأحكام الشرعية معلومة قوله لوجهين أحدهما
ان كل حكم شرعي ثابت بدليل مركب من مقدمتين
قطعيتين قلنا لانسلم ان كل حكم شرعي ثابت بدليل
مركب من مقدمتين قطعيتين قوله في بيانه ان المجتهد
اذا ظن الحكم حصل عنده مقدمتان قطعيتان احديهما أن
هذا الحكم مظنون والثانية ان كل مظنون من الاحكام
فهو حكم الله تعالى في حقه وحق من يقلده والاولى
وجدانية والثانية اجماعية قلنا سلمنا أن الاولى
وجدانية قطعية ولانسلم ان الثانية اجماعية وكيف يصح
دعوى الاجماع مع ان الاكثر على أن المصيب واحد
بل غايته أن الاجماع منعقد على أن المجتهد يجب عليه
العمل بما أدى اليه اجتهاده ولا يلزم منه القطع
بان ما ادى اليه اجتهاده هو حكم الله تعالى في حقه
وحق من يقلده وأما قوله إن كل حكم شرعي ثابت
بالاجماع فليس بصحيح قوله في بيانه ان المتفق عليه
ثابت بالاجماع قلنا لانسلم ان المتفق عليه ثابت بالاجماع
فان المتفق عليه قسمان قسم هو من ضروريات الدين

كوجوب الصلوات الخمس ووجوب الزكاة والصوم والحج وحرمة
الزنا والسرقة والخمر واباحة البيع وأمثال ذلك فلا
يكون ثابتا بالاجماع بل لا يكون من الفقه وقسم آخر لا
يكون من ضروريات الدين ووقوع الاتفاق فيه لا يستدعي
أن يكون ثابتا بالإجماع فانه يجوز ان يكون ثابتا بظاهر
الكتاب أو السنة او بالقياس وايضا المتفق عليه ليس
من شرطه أن يكون باتفاق المجتهدين في عصر واحد
والثابت بالاجماع هو مشروط بذلك فلا يلزم أن يكون
المتفق عليه ثابتا بالاجماع قوله وكذا المختلف فيه
لانعقاد الاجماع على أن كل مجتهد اذا استفرغ جهده
في طلب الحكم وغلب على ظنه حكم فهو حكم الله تعالى
في حقه وحق من قلده ممنوع والمنع فيه ظاهر ورد الوجه
الثاني من الجواب بأنا لانسلم أن كل مظنون يجب العمل به
فانه منقوض بشهادة العدل الواحد في المال وشهادة
العدول الثلثة في الزنا فانه لا يجوز العمل به فضلا عن
وجوب العمل به والتقييد بحسب الاجتهاد بأن يقال
كل مظنون بحسب اجتهاد المجتهد يجب العمل به لا يدفع المنع

فانه يجوز ان يكون مخطئا في اجتهاده فلا يجب العمل به ولئن سلم
ان كل مظنون بحسب اجتهاده يجب العمل به اذا لم يظهر
خطاؤه ولكن لا نسلم انه قطعي قوله للاجماع قلنا لا
نسلم انه مجمع عليه فان انكار كثير من الصحابة على العمل
بالظن مشهور وكذا انكار غيرهم من التابعين
فكيف يتصور اجماعهم او اجماع غيرهم على وجوب
متابعة الظن ولئن سلمنا ان الاجماع ثابت ولكن
لا نسلم ان الاجماع يفيد القطع فانه مبني على الادلة
الظنية والمبني على الظني ظني ولئن سلمنا ان ادلة
الاجماع قطعية ولكن لا نسلم ان هذا الاجماع قطعي
فان ادلة الاجماع لم تفد ان كل اجماع قطعي ولئن سلمنا
ان هذا الاجماع قطعي لكن لا نسلم انه بلغ الينا بالتواتر حتى
يفيد القطع بالنسبة الينا والوجه الثاني في بيان
قطعيته ضعيف لانا لا نسلم انه اذا لم يعمل بواحد من احد
الطرفين يلزم رفع النقيضين في الواقع لجواز ان لا يعمل بواحد
منهما لعدم الجزم به مع ان الواقع لا يخلو عن احدهما
ولا نسلم انه اذا عمل بالمرجوح يلزم خلاف العقل

وانما

وانما يلزم ذلك ان لو كان المرجوح عند المجتهد مرجوحا
في الواقع وهو ممنوع لجواز ان يكون الظن كاذبا لا يقال الظن
هو الحكم بالطرف الراجح في الواقع لانا نقول لا نسلم ان الظن
هو الحكم بالطرف الراجح بل الظن هو الاعتقاد
الراجح من الاعتقادين ويجوز ان يكون الاعتقاد راجحا
والطرف الذي تعلق به الاعتقاد مرجوحا وايضا ان
كان المراد بالراجح في الواقع هو الثابت فيه فلا نسلم
ان الظن هو الحكم بالطرف الراجح في الواقع لجواز كذب
الظن وان كان غيره فليبين حتى يتصور اولا ثم
نتكلم عليه ثانيا ولئن سلمنا انه يجب العمل به قطعا
ولكن لا نسلم ان الفقه هو العلم بوجوب العمل بالاحكام
وذلك لان الفقه مستفاد من الادلة التفصيلية والعلم
بوجوب العمل بها مستفاد من الدليل الاجمالي فان
قيل لا نسلم انه من الدليل الاجمالي فان الصغرى في
كل قياس مغايرة للصغرى في الآخر لان المحكوم عليه
وهو قولنا هذا الحكم والمحكوم به وهو قولنا مظنون
في كل منها يغاير المحكوم عليه وبه في الاخرى لان كل

حكم مغاير لحكم آخر وظن كل حكم مستفاد من دليل
خاص به فيكون مغايرا للظن الحاصل من دليل آخر وتغاير
الظن يستلزم تغاير المظنون أجيب عنه بأن التغاير
بهذا الاعتبار غير كاف في كون الدليل تفصيليا وإلا لكان
اعتقاد المستفتي أيضا من الدليل التفصيلي لأن التغاير بهذا
الوجه حاصل في دليل المستفتي وأيضا لو كان الفقه
عبارة عن العلم بوجوب العمل بها للزم انحصار الفقه في
الوجوب فيخرج عنه العلم بالندب والكراهة والحرمة
والإباحة مع أنه من الفقه بالاتفاق لا يقال التعرض للوجوب
على طريق المثال فإن المراد هو العلم بمقتضى الظن بالأحكام
على الوجه المظنون فإنه إذا كان الندب مظنونا وجب اعتقاد
ندبيته وكذا الباقي لأنا نقول الدليل المذكور لا يفيد إلا وجوب
العمل بمقتضى الظن فإن قيل المراد وجوب اعتقاد الحكم على
الوجه المظنون فإنه إذا كان الندب مظنونا وجب اعتقاد
ندبيته وكذا الباقي أجيب أولا بأنا لا نسلم صدق الكبرى
حينئذ ولا يمكن إثباتها بالإجماع فإن الإجماع غير منعقد
على أن المجتهد يجب عليه اعتقاد الحكم على الوجه المظنون

بل

بل هو غير جازم بأن الحكم في الواقع هو ما أدى إليه اجتهاده
فكيف يجب عليه اعتقاد الحكم على الوجه المظنون
وأيضا لا دلالة لقولنا العلم بالأحكام على قولنا العلم
بوجوب اعتقاد الحكم على الوجه المظنون لا بالمطابقة ولا بالتضمن
ولا بالالتزام فيكون التعريف فاسدا فإن قيل قد أطلق
العلم بالأحكام وأريد به العلم بوجوب اعتقاد الحكم على
الوجه المظنون بطريق المجاز أجيب بأنه لا يجوز ذلك
لأن إطلاق اللفظ على المعنى بطريق المجاز يتوقف على العلاقة
المعتبر نوعها ولا علاقة معتبرة بينهما في هذه الصورة ولئن
سلمنا أنه يصح إطلاقه عليه بطريق المجاز لكن استعمال
اللفظ بطريق المجاز بدون قرينة لا يصح في التعريفات
فإن قيل لا نسلم أن الألفاظ المجازية لا يصح استعمالها في
التعريفات فإن الحدود الناقصة والرسوم التامة والناقصة
معتبرة مستعملة ولا تدل على ماهية المحدود والمرسوم إلا
بالمجاز أجيب عنه أن لفظ الحد الناقص والرسم لم يرد بهما
المحدود والمرسوم وإلا لكان تعريفا للشيء بنفسه بل أريد بهما
مدلولهما المطابقي ودلالتهما على مفهومهما المطابقي بطريق الحقيقة

لا بالمجاز ودلالتهما على المحدود والمرسوم بالالتزام
لا بالمجاز وفرق بين دلالة الالتزام والدلالة بطريق
المجاز وثانيها ان قوله العلم بجملة غالبة فيه تهافت لان
الغالب ان كان بالقياس الى غير الاحكام لا يكون مستقيما
وهو ظاهر وان كان بالقياس الى الاحكام فلا يمكن
اعتباره الا بعد حصر الاحكام واعتبار الغالب منها ولا حصر
للاحكام فكيف يعتبر الغالب منها ولان اطلاق الغالب على
ما زاد على حكمين غير مستقيم لان ثلثه واربعه لا يصدق
عليها انها جملة غالبة وعلى تقدير استقامة جعل العلم
بثلثة احكام فقها لا يكون موافقا لعرف الفقهاء المجتهدين
والعلماء المحققين وايضا قول المصنف قولنا بجملة غالبة
فصل عن العلم بحكم واحد او حكمين وعن التعميم المشعر بان
ما دون جملة الاحكام لا يكون فقها فيه نظر فانه
اذا كان فصلا عن التعميم المشعر بان ما دون جملة الاحكام
لا يكون فقها يلزم ان يكون العلم بجميع الاحكام لا يكون
فقها لان ما يكون القيد المأخوذ في الحد فصلا عنه
يكون خارجا عن المحدود ولم يقل احد ان العلم بجميع الاحكام

لا يكون فقها بل غايته ان الفقه غير منحصر فيه واعلم
ان هذا الحد ماخوذ من الاحكام لكن المصنف لم يعتبر
عن فايدة التقييد بجملة غالبة بعبارة كاشفة عنها
والعبارة المفيدة للمقصود هي التي ذكرها صاحب
الاحكام فيه قال وانما لم نقل بالاحكام لان ذلك
يشعر بكون الفقه هو العلم بجملة الاحكام ويلزم منه ان لا
يكون العلم بما دون ذلك فقها وليس كذلك وثالثها
ان الحد المذكور غير مطرد ضرورة دخول علم الله تعالى
ورسوله وجبرئيل عليهما السلام واعتقاد المستفتي فيه فانه
يصدق على كل منها انه علم بجملة غالبة من الاحكام
الشرعية الفرعية الاستدلالية فانه لا يلزم من كون
الاحكام الشرعية الفرعية استدلالية بالتفصيل كون
العلم بها كذلك والاولى ان يقال الفقه هو العلم بالاحكام
الشرعية الفرعية المستدل على عينه بالتفصيل ويحمل العلم
على الاعتقاد الراجح الذي هو القدر المشترك بين الظن والتقليد
واليقين فلا يرد السؤال المشهور الذي لا مخلص عنه والاحكام
سياتي تفسيرها والجهة المقتضية للنسبة الى الشرع كون

تعلقاتها التنجيزية أو كون العلم بتعلقاتها التنجيزية مستفادا
من الشرع لا كون وجوداتها كما قيل فإنه غير صحيح لأن الحكم
متحقق قبل الشرع لكونه قديما ولا كون تعلقاتها العلمية فإنها
أيضا قديمة ولا العلم بوجودها ولا العلم بتعلقاتها العلمية فإنهما
من مسائل أصول الدين والجهة المقتضية للنسبة إلى الفرع كونها
مستفادة من أدلتها التفصيلية التي هي فرع الأدلة الأصولية
فتكون الأحكام منسوبة إلى الأدلة التفصيلية التي هي فرع
الأدلة الأصولية أو كونها متعلقة بالعمل الذي هو فرع العلم
والأدلة التفصيلية هي الأمارات فإن الأدلة عند الفقهاء هي
الأمارات المفيدة للظن فخرج بالعلم تصور الأحكام وبالأحكام
العلم بالذوات والصفات والأفعال وبالشرعية العلم بالأحكام
العقلية ويكون تنبيها على ما هو الصحيح عندنا من أن الأحكام
مستفادة من الشرع لا من العقل كما هو مذهب المعتزلة
وبالفرعية الأصولية وبقوله المستدل علم الله تعالى والملك
والرسول فيما علمه الله بالوحي وعلمنا بوجوب الصلوة والزكوة
والحج وسائر ما علم أنه من الدين بالضرورة فإن علمنا بهذه الأمور
ضروري غير محتاج إلى الاستدلال ونظر وبقوله على عينه أي

على عين العلم بالتفصيل اعتقاد المستفتي وليس المراد من
العلم بالأحكام تصورها لأنه من مبادي أصول الفقه
ولا التصديق بثبوتها في أنفسها ولا التصديق بأنها قديمة وقائمة
بذات الله تعالى فإنه من مسائل أصول الدين بل التصديق
بتعلقها بأفعال المكلفين على التفصيل كقولنا شرب النبيذ
حرام والبيع حلال وأمثال ذلك فإن قيل هذا الحد غير
مستقيم لأنه إما غير مطرد أو غير منعكس لأن الأحكام التي
هي جمع معرف باللام إما أن يراد بها المعهود أي بعض الأحكام
فيلزم عدم الاطراد لأنه يصدق على علم المقلد فإنه علم ببعض الأحكا م
ولا يكون فقها أو يراد بها الاستغراق أي جميع الأحكام فيلزم
عدم الانعكاس ضرورة صدق المحدود بدون الحد فإن علم
الأئمة المجتهدين فقه وليس علما بجميع الأحكام فإنهم لا يعلمون
جميع الأحكام ضرورة ثبوت لا أدري بالنسبة إليهم فإنه سئل
مالك رضي الله عنه عن أربعين مسألة فقال في ست وثلثين منها لا
أدري أجيب عنه على كل واحد من شقي الترديد أما
على الأول فإنا لا نسلم أنه يلزم عدم الاطراد قوله ضرورة
دخول علم المقلد فيه قلنا المراد بقولنا المستدل على عينه

بالتفصيل المستدل على عينه بالأدلة التفصيلية التي هي الأمارات
المفصلة فان الأدلة باصطلاح الفقهاء هي الامارات المفيدة
للظن وليس بينها وبين الظن المستفاد منها ربط عقلي لتخلف الظن
مع قيامها فلا بد من رابط وذلك انما يفيد اذا علم انتفاء معارضها
او ترجيحها عليه فان ما هو ظني يقع فيه التعارض فيحتاج في
الاستدلال بها الى معرفة التعارض والترجيح وحينئذ لا يجوز
اما ان يراد بالمقلد من كان علمه بالأحكام مستفادا
من الأمارات على الوجه المذكور او غيره فان كان الاول
فلا نسلم ان علمه لا يكون فقها حتى يلزم عدم الاطراد وان
كان الثاني فلا نسلم صدق الحد عليه حتى يلزم ايضا عدم
الاطراد واما على الثاني فلا نسلم عدم الانعكاس وانما
يلزم ذلك لو كان المراد من العلم بجميع الاحكام العلم
بها بالفعل وهو ممنوع فان المراد من العلم بالأحكام
التهيؤ للعلم بها والتهيؤ هو الاستعداد القريب الى
الفعل عند حصول الطرق والتمكن من الاستنباط وحينئذ
يجوز ان يكون العلم بهذا المعنى متحققا مع ثبوت لا ادري
فان قيل الجواب عن الشق الاول مبني على حمل الادلة على

الأمارات وعن الشق الثاني على حمل العلم على التهيؤ
والاول يلزم منه اطلاق لفظ المشترك على احد مدلوليه
من غير قرينة والثاني يلزم منه حمل اللفظ على المفهوم المجازي
من غير قرينة وكلاهما باطل اجيب بان اطلاق الادلة على
الامارات عند الفقهاء بطريق الحقيقة وعلى غيرها بطريق
المجاز فلا يحتاج الاطلاق الى قرينة وبان اطلاق العلم
وارادة التهيؤ القريب بحسب العرف فان اصحاب كل فن
من فنون العلوم يطلقون العلم على التهيؤ القريب بحيث اذا
اطلق العلم لم يتبادر الى فهمهم غير التهيؤ فيكون اطلاق
العلم وارادة التهيؤ بطريق الحقيقة العرفية فيصح بدون
قرينة واما اضافة الاصول الى الفقه فيفيد اختصاص
الاصول بالفقه في المعنى الذي عينت له لفظة الاصول فان
اضافة اسم المعنى يفيد اختصاص المضاف بالمضاف اليه
في المعنى الذي عينت له لفظة المضاف بخلاف اضافة اسم
العين فانه يفيد اختصاص المضاف بالمضاف اليه لا في المعنى
الذي عينت له لفظة المضاف بل في هيئة من هيئاته مثلا
العلم اسم معنى فاذا اضيف الى غيره بان يقال علم زيد

بقيد اختصاصه بالمضاف اليه في معناه فان العلم نفسه مختص
بزيد والغلام اسم عين فاذا اضيف الى غيره بان يقال غلام
زيد يفيد اختصاصه بالمضاف اليه لا في معناه فان ذات
الغلام لا اختصاص له بزيد بل في هيئة من هيئاته وهي
ملكيته مثلا ه قوله وموضوعه الأدلة التي يبحث
عن أقسامها واختلاف مراتبها وكيفية الاستثمار منها على
وجه كلي وغايته معرفة الاحكام الشرعية ه لما كان
موضوع كل علم ما يبحث في ذلك العلم عن احواله العارضة
لذاته وفي أصول الفقه يبحث عن الأحوال العارضة للأدلة وعن
أقسام الأدلة كالأمر والنهي والعام والخاص والصريح
وغيره والناسخ والمنسوخ بالنسبة الى الكتاب والسنة
وكالقول والفعل والتقرير والمتواتر والآحاد والمسند
والمرسل بالنسبة الى السنة وكالصريح والمحتمل بالنسبة
الى الاجماع وكالجلي والخفي بالنسبة الى القياس وبحث عن
اختلاف مراتب الادلة ومراتب اقسامها وعن كيفية
استثمار الاحكام الشرعية الفرعية من حيث هي كلية
لا من حيث هي خاصة مستعملة في آحاد المسائل

الخاصة كان موضوع أصول الفقه هي الأدلة من الحيثية
التي ذكرت ويعلم مما ذكر أن مسائل أصول الفقه هي
أحوال الأدلة التي يبحث فيه عنها وأما غاية أصول الفقه
فالعلم بالاحكام الشرعية الفرعية التي هي مناط السعادات
في الأولى والدرجات في الأخرى ه قوله واستمداده
من الكلام والعربية والأحكام الشرعية أما الكلام
فلتوقف افادة الأدلة لاحكامها على معرفة الله تعالى وصفاته
وافعاله وصدق الرسول صلى الله عليه وسلم وأما العربية
فلتوقف معرفة دلالتها على العلم بموضوعاتها لغة من
الحقيقة والمجاز وعلى العموم والخصوص والاطلاق
والتقييد والحذف والاضمار والمنطوق والمفهوم
والاقتضاء والاشارة والصريح والكناية وغيرها
وأما الاحكام فلأن تلك الأدلة تتوقف على تصور
الأحكام بحقائقها لتقصد وليتمكن من ايضاح المسائل
بالشواهد لا على العلم بثبوتها لاستلزام الدور ه
استمداد أصول الفقه من علم الكلام والعربية والأحكام
الشرعية أما استمداده من علم الكلام فلتوقف العلم

بكون الأدلة مفيدة للأحكام بحسب الشرع على معرفة الله
تعالى ومعرفة صفاته من حيث انه عالم بكل المعلومات
قادر على كل الممكنات مختار لما يشاء لطيف خبير
مرسل للرسل منزل للوحي اليهم مظهر للمعجزة على
أيديهم وعلى معرفة صدق الرسول فيما جاء به وغير ذلك
مما لا يعلم في غير علم الكلام واما علم العربية
فلأن الأدلة التي تستفاد منها الأحكام الشرعية مأخوذة
من الكتاب والسنة وهما عربيا الدلالة فتوقف معرفة
دلالات ألفاظهما على العلم بموضوعاتها لغة من الحقيقة
والمجاز وعلى العموم والخصوص والاطلاق والتقييد والحذف
والاضمار والمنطوق والمفهوم والاقتضاء والاشارة
والتنبيه والايماء والصريح والكناية وغيرها من
الافراد والتركيب والاشتراك والترادف مما لا يعرف
في غير علم العربية واما استمداد أصول الفقه من
الأحكام الشرعية فمن جهة ان الباحث في أصول الفقه
إنما ينظر في أدلة الأحكام الشرعية من جهة كيفية
استنباطها من الأدلة فيتوقف على تصور الأحكام بحقايقها

الكلية

23

الكلية ليتصور القصد الى اثباتها ونفيها وليتمكن بذلك
من ايضاح المسائل بكثرة الشواهد وضرب الامثلة وتاهل
بالبحث فيها للنظر والاستدلال ولا يكون استمداد أصول
الفقه من العلم بثبوت هذه الأحكام ونفيها في آحاد
المسائل فانه من هذه الجهة متوقفة على أصول الفقه فلو
توقف أصول الفقه على معرفة الاحكام من هذه الجهة يلزم
الدور قوله المبادي الكلامية لما انقسم
الدليل الى ما يفيد العلم والظن بواسطة النظر احتيج
الى تصور الدليل والنظر والعلم والظن فالدليل الدال
والذاكر للدليل وما فيه ارشاد وفي الأصول ما اوصل
الى العلم والامارة ما أوصل الى الظن فعلى العرف الفقهي
هو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري
فقيد الإمكان ليدخل فيه ما لم يتوصل به لعدم النظر
فيه مع الإمكان والصحيح فصل عن الفاسد والخبري
عن التصوري وعلى الأصولي ما يمكن التوصل به الى العلم
بمطلوب خبري فخرج الامارة والاول المختار لاندراجها
والنظر الاعتبار وحد بانه الفكر الذي يطلب به من قام

فاعل يطلب

حد القاضي ابي بكر

به علما أو ظنا والفكر حركة النفس من المطالب إلى
مباديها ثم الرجوع عنها إليها وقيل تصرف العقل
في الأمور السابقة بالعلم أو الظن المناسبة للمطلوب
بتأليف خاص ليحصل ما ليس بحاصل فهذا يعم التصوري
والتصديقي والقطعي والظني وقيل ترتيب أمور ذهنية
يتوصل بها الى أمر ذهني وما عرفت جهة دلالته على المطلوب
فصحيح وإلا ففاسد ○ وقد عرفت أن المبادي بالعرف
الأصولي متناول للمبادي بالعرف المنطقي غير خارجة عما
يستمد منه وقد عرفت أن استمداد أصول الفقه من
الكلام والعربية والأحكام الشرعية فمباديه غير
خارجة عن هذه الأقسام الثلثة فنذكر من كل مبدأ
قسما وابتداء بالمبادي الكلامية لأن الكلام أصل العلوم
الشرعية ولما كان موضوع أصول الفقه هو الأدلة
احتيج الى التعرض للدليل وانقسامه الى ما يفيد العلم والى
ما يفيد الظن وكان إفادته للعلم أو الظن إنما تتم بالنظر
فاحتيج الى تصور معنى الدليل والنظر والعلم والظن أما
الدليل لغة هو الدال فإنه فعيل والفعيل بحسب اللغة

قد يجيء بمعنى الفاعل وهو الناصب لما فيه ارشاد وقد يطلق
الدليل بمعنى الذاكر للدليل أي بمعنى الذاكر لما فيه إرشاد
فالدليل في قوله الذاكر للدليل هو بمعنى ما فيه ارشاد
وقد يطلق على ما فيه ارشاد وهذا أي ما فيه ارشاد هو
المسمى دليلا في عرف الفقهاء سواء كان موصلا الى علم أو
ظن وفي العرف الأصولي الدليل ما أوصل الى العلم
والأمارة ما أوصل الى الظن فحد الدليل على العرف الفقهي
هو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري
مما لا يمكن أن يتوصل وما يمكن أن يتوصل إلا بالنظر وما
يمكن أن يتوصل بالنظر لا بصحيحه وما يمكن أن يتوصل بصحيحه
لا الى مطلوب خبري لا يسمى شيء منها دليلا فقيد الإمكان
يفيد دخول ما لم يتوصل به بالفعل الى مطلوب خبري لعدم
النظر فيه مع الإمكان فإنه لا يخرج بذلك عن كونه
دليلا لما كان التوصل به ممكنا وصحيح النظر فصل عن فاسده
واحتراز عما اذا كان النظر في الشيء الموصل به فاسدا
فالمقدمات الكاذبة التي يمكن أن يتوصل بالنظر الفاسد فيها
الى مطلوب خبري لا يسمى دليلا ضرورة امتناع التوصل بصحيح

النظر فيها الى مطلوب خبري لأن النظر انما يكون صحيحا
اذا كانت مادته صادقة ودخل فيه المقدمات الصادقة
التي يمكن أن يتوصل بالنظر الصحيح والفاسد فيها الى مطلوب
خبري وامكان التوصل بالنظر الفاسد فيها الى مطلوب
خبري لا ينافي امكانه بصحيح النظر فيها الى مطلوب خبري والخبري
فصل عن التصوري واحترز به عما يمكن التوصل بصحيح النظر
فيه الى مطلوب تصوري أعني الأقوال الشارحة والمطلوب
الخبري شامل للعلمي والظني فتدخل الامارة فيه وحد
الدليل على العرف الاصولي هو ما يمكن أن يتوصل بصحيح النظر
فيه الى العلم بمطلوب خبري فتخرج عنه الامارة لأنها لا يتوصل
بصحيح النظر فيها الى العلم بالمطلوب الخبري بل الى الظن به فالدليل
بالعرف الفقهي أعم مطلقا من الدليل بالعرف الأصولي اعلم
انه لما كان أصول الفقه فرع أصول الدين أصل الفقه كان
له تعلق بهما وتعلقه بالفقه اقوى من تعلقه بأصول الدين
لأنه ليس مقصودا لذاته بل للتوصل به الى الفقه فلهذا جعل
المضاف الى الفقه علما له ولم يجعل المضاف الى أصول الدين علما
له فلم يسم بفروع الكلام ولما كان له تعلق بهما احتيج في البحث

فيه الى اعتبار مصطلحات الفقه ومصطلحات أصول الدين
ولما كان المطالب الكلامية علمية أي يقينية اصطلح
المتكلمون على اطلاق الدليل على ما يفيد العلم ولما كانت
المطالب الفقهية أعم من القطعي والظني اصطلح الفقهاء على اطلاق
الدليل على ما يفيد المطلوب الخبري أعم من أن يكون علميا
أو ظنيا ولما كان موضوع أصول الفقه الادلة التي أعم من
العلمي والظني كان المختار من التعريفين للدليل التعريف الذي
هو بحسب العرف الفقهي لاندراج الامارة فيه فلهذا قدم في الذكر
قال صاحب الاحكام فيه الدليل منقسم الى عقلي
محض وسمعي محض ومتركب من الأمرين فالاول كقولنا في الدلالة
على حدوث العالم العالم مؤلف وكل مؤلف حادث فيلزم عنه
العالم حادث والثاني كالنصوص من الكتاب والسنة والاجماع
والقياس والثالث كقولنا في الدلالة على تحريم النبيذ
النبيذ مسكر وكل مسكر حرام لقوله صلى الله عليه وسلم كل مسكر
حرام فيلزم منه النبيذ حرام وأما النظر فقد يطلق بحسب
اللغة بمعنى الانتظار وبمعنى الرؤية بالعين وبمعنى الرأفة والرحمة
وبمعنى الشبه وبمعنى المقابلة وبمعنى الفكر والاعتبار بالبصيرة

وهذا الاعتبار الاخير هو المسمى بالنظر في عرف المتكلمين
والغرض ههنا متعلق به ولهذا قال النظر الاعتبار وقد
حده القاضي ابو بكر بانه الفكر الذي يطلب به من قام به علما
او ظنا واحترز بقوله يطلب به عن الحيوة وسائر الصفات
المشروطة بالحيوة فانها لا يطلب بها علم او ظن وان كان من قامت
به يطلبه وقصد بقوله علما او ظنا التعميم لهما ليكون الحد
جامعا والضمير في به بعد قوله يطلب راجع الى الموصول اي
الذي وفاعل يطلب من وقام به صلته وفاعل قام ضمير راجع الى الذي
والضمير في به بعد قام راجع الى من وليس الفكر في هذا
الحد هو الجنس او ما يقوم مقامه وذلك لان الفكر لا يكون اعم
من النظر بالمعنى المراد حتى اذا قيد بباقي القيود يكون حدا للنظر
بل الفكر والنظر بالمعنى المراد مترادفان وانما ذكر الفكر
تفسيرا للنظر فان النظر لما كان له معان كثيرة واريد تعريفه باحد
المعاني فسره اولا بالفكر الذي لم يطلق الا على المعنى المراد ههنا ثم ذكر
ما بعد الفكر تعريفا للفكر الذي هو مرادف من النظر فيكون
تعريفا للنظر فان التعريف لمدلول احد المترادفين تعريف لمدلول
الآخر والذي يؤكد ما ذكرنا ما قاله صاحب الاحكام انه احترز بقوله

يطلب

يطلب به عن الحيوة وسائر الصفات المشروطة بالحيوة فانه لو كان
الفكر جنسا او قائما مقامه لكان الحيوة وسائر الصفات
المشروطة بالحيوة خارجة عنه فان الفكر غير الحيوة وغير سائر
الصفات المشروطة بالحيوة واذا كانت خارجة عنه لم يكن قوله
يطلب به احترازا عن الحيوة وسائر الصفات المشروطة بها والتعريف
الذي ذكره للنظر يسمى والفكر حركة النفس من المطالب الى مباديها
ثم الرجوع عنها الى المطالب وقد يلوح مما ذكره المصنف انه
جعل الفكر في تعريف النظر جنسا وما بعده فصلا فانه لما
ذكر تعريف النظر وقد اخذ الفكر في تعريفه احتاج الى تعريف
الفكر فعرفه بما ذكره والصحيح ما ذكرناه قال
صاحب الاحكام والحد الذي ذكره القاضي حسن غير انه يمكن
ان يعبر عنه بعبارة اخرى لا يتجه عليها من الاشكال ما قد يتجه
على عبارة القاضي وهو ان يقال النظر عبارة عن التصرف بالعقل في
الامور السابقة بالعلم او الظن المناسبة للمطلوب بتاليف خاص
قصد التحصيل ما ليس حاصلا في العقل وهو عام للنظر التصوري
والتصديقي والقطعي والظني وقيل ترتيب امور ذهنية يتوصل
بها الى امر ذهني وهذا ايضا عام للنظر التصوري والتصديقي

والعلمي والظني فان الترتيب جعل الامور على وجه يصح ان يطلق عليها
الواحد بوجه على ان يكون لبعض تلك الامور نسبة الى البعض بالتقدم
والتأخر وانما قال امور واراد به امرين فصاعدا لان الترتيب
لا يتصور في شيء واحد وانما قال ترتيب امور ولم يقل تأليف امور
او تركيب امور لان التأليف او التركيب لا يدل على تقدم بعض تلك
الامور على بعض بخلاف الترتيب والامور الذهنية لبعضها تقدم على
البعض وانما قال ذهنية ليتناول المعلوم والمظنون وقوله
يتوصل بها الى امر ذهني اشارة الى العلة الغائية للنظر وانما قال
امر ذهني ليتناول المعلوم والمظنون وهذان تعريفان للنظر
رسميان والنظر قد يكون صحيحا وقد يكون فاسدا لانه ان وقف
الناظر فيه على وجه دلالة الدليل على المطلوب يكون صحيحا وان
لم يقف الناظر فيه على وجه دلالة الدليل على المطلوب يكون
فاسدا والاولى ان يقال النظر لا يخلو عن ترتيب وهيئة فيما يتصرف
فيه وذلك الترتيب قد يقع على وجه صواب وهو الصحيح وقد لا يقع على
وجه صواب وهو الفاسد وشرط وجود النظر مطلقا العقل وانتفاء
اضداده من النوم والغفلة والموت وحصول العلم بالمطلوب من وجه
دون وجه وغير ذلك من الشرائط واعلم ان الفكر يطلق على

معان

21

معان ثلثة احدها حركة النفس بالقوة التي آلتها مقدم البطن الاوسط
ثلاث من الدماغ المسمى بالدودة اية حركة كانت اعم من ان تكون في المحسوس
او في المعقولات وثانيها حركة النفس من المطالب الى المبادي من
غير ان تضم اليها حركتها من المبادي الى المطالب وثالثها حركة
النفس من المطالب الى المبادي ورجوعها عنها الى المطالب والفكر
المعتبر في العلوم النظرية هو هذا ولا شك ان كل واحدة من الحركتين
ارادية مستلزمة لملاحظة المطلوب المتحرك منه ولملاحظة
المبادي المتحرك اليها وبالعكس والنظر هو الملاحظة التي تكون
بينها وبين الحركة ملازمة مساوية ولما كان بين الفكر وبين
النظر مساواة في التحقق اطلق اسم احدهما على الآخر فصارا مترادفين
وكلما اطلق عليه الفكر اطلق عليه النظر والفكر بالمعنى
الاول والثاني مستلزم للنظر وبالعكس فاطلق ايضا اسم احدهما
على الآخر فصارا ايضا مترادفين في الاول والثاني والتعريفات
الاربع المذكورة رسوم للفكر والنظر بالمعنى الثالث **قوله**
والعلم قيل لا يحد لعسره بل يعرف بالقسمة ويرد عليه ان لم تفد تمييزا
لم تفد تعريفا وان افادته فهو المراد بالحد وقيل لانه ضروري لان ما
عداه لا يعلم الا به فلو علم هو بغيره دار ولان علمنا بوجوده ضروري

والعلم أحد تصورات هذا التصديق وليس يستدعيه أما الأول
فلاختلاف الجهة فان جهة توقف غير العلم من حيث الادراك وتوقف
العلم على الغير من جهة كون ذلك الغير صفة مميزة له عن غيره لا ادراكا
وأما الثاني فلعدم توقف التصديق البديهي على بداهة تصوراته
فان المقطوع به النسبة وأيضا فلا يلزم من حصول العلم بشيء ضرورة
تصور العلم الخاص المستلزم للعلم العام ولا سبق تصوره ٥
اعلم ان العلم قد يطلق ويراد به ما هو منقسم الى التصور فقط
والى التصور مع التصديق أعني الحكم وقد يطلق ويراد به التصديق وقد
يطلق ويراد به التصديق اليقيني والادراك يطلق تارة ويراد به المعنى
الاول من المعاني الثلثة للعلم فيكونان مترادفين وتارة يطلق ويراد به
الاحساس فيكون اخص من العلم بالمعنى الاول ان كان العلم بالمعنى
الاول غير مقيد بما ليس بمحسوس والا فهما متباينان والعلم بالمعاني
الثلثة من الصفات النفسانية التي هي من الوجدانيات وكل ما هذا شأنه
يكون بديهي التصور لحصول حقيقته في النفس وحصول الحقيقة في النفس
أقوى تصورا من حصول الشبح والمثال فلهذا الصفات النفسانية والوجدا
أقوى تصورا من الامور الخارجة عن النفس فان تصور الصفات النفسانية
هو حصول حقيقتها في النفس وتصور الامور الخارجة عن النفس حصول

مثالها

مثالها وصدق البديهي على الشيء صدق اللازم البين الذي يحصل جزم
العقل بصدقه على الملزوم عند تصور اللازم مع الملزوم وصدق
البديهي على تصور الشيء ليس صدق الذاتي ولا صدق العارض ولا صدق
اللازم بوسط فان الشيء اذا كان متصورا بالبديهة يلزم من
تصوره وتصور مفهوم البديهي جزم العقل بان تصوره بديهي من
غير احتياج الى وسط فلا يتوقف على برهان بل يحتاج الى التنبيه فان
الوهم منازع للعقل صارف له عن مقتضاه فقد يحصل اضطراب للعقل
في تعقلاته بسبب منازعة الوهم فيحتاج الى التنبيه ليتخلص عن شوب التوهم
الى صرف التعقل فما ذكر تنبيها وان كان على صورة البرهان لا يتوجه عليه
مناقضة ولا يقبل معارضة نعم يقصر قوة المنبه عن ايراد التنبيه على
نهج الاستقامة فيتوقف التنبيه على قوة بيان حاصله بحسب اصل
الفطرة او بالكسب وقد يقصر فهم المنبه عن تفهم المراد من تنبيه
فينتقل الى آخر ليتنبه اللهم الا ان يقصر مطلقا فينبغي ان يهجر
وكل ميسر لما خلق له وكل ما هو بديهي التصور لا يعرف بحسب الحقيقة
لامتناع تحصيل الحاصل فان التعريف بحسب الحقيقة انما يكون
للشيء الذي يكون حقيقته مجهولة فيعرف ليتصور والبديهي معلوم
فلا يعرف لامتناع تحصيل الحاصل ويعرف البديهي بحسب اللفظ

لان التعريف اللفظي للشيء الذي هو مجهول من جهة انه مدلول اللفظ
فيجوز ان يكون الشيء بديهيا بحسب الحقيقة مجهولا من حيث انه
مدلول اللفظ فيعرف الشيء من هذه الحيثية بالشيء من حيث هو مدلول
للفظ آخر عرف كونه مدلولا له فالبديهي والكسبي يمكن تعريفه
بحسب اللفظ ولا محذور فيه فالعلم بالمعاني الثلثة لا يمكن تعريفه
بحسب الحقيقة ويمكن تعريفه بحسب اللفظ اذا عرفت هذا فنقول
اختلف المتكلمون في تحديد العلم فمنهم من ذهب الى انه لا يحد وهؤلاء
افترقوا فرقتين فرقة ذهبوا الى انه لا يحد لعسره وفرقة ذهبوا الى
انه لا يمكن تحديده لانه ضروري ومنهم من ذهب الى انه يحد
اما الفرقة الاولى فمنهم امام الحرمين والغزالي اما امام الحرمين
فقد قال بعد ان زيف التعريفات التي ذكرها طوايف المتكلمين
فان قيل فقد تتبعتم عيون كلام المحققين بالنقض فما المرضي عندكم
في حقيقة العلم وهل العلم مما يحويه صناعة التحديد او ليس فليس
كل شيء محدودا قلنا الرأي السديد عندنا ان نتوصل الى درك
حقيقة العلم بمباحثة نبغي بها تميز مطلوبنا عما ليس منه فاذا
انقضت الحواشي وضاق موضع النظر حاولنا مصادفة المقصد
جهدنا فنقول الجهل عقد يتعلق بالمعتقد على خلاف ما هو به والعلم

يخالفه

يخالفه في ذلك ويتميز عنه والشك والظن يترددان بين معتقدين
والعلم يخالفهما في ذلك فلا يبقى الا النظر في ما يتعلق بالمعتقد
على ما هو به من مقلد مصمم مستقر مع القطع بانه ليس علما والنظر
في العلم الحق وفيما يتميز به عن عقد المقلد فليجرد الناظر فكره
في محاولة التمييز بينهما فان استتب له ذلك فقد احاط بحقيقة العلم
فان ساعدته عبارة شديدة حدها وان لم تساعده اكتفى بدرك الحقيقة
ولم يضر تقاعد العبارات فليس كل من يدرك حقيقة شيء تنتظم
له عبارة عن حده ولو فرض رفض اللغات ودروس العبارات لاستقلت
العقول بدرك المعقولات وايضاح ذلك بالمثال ان ذا العقل يدرك
حقيقة رائحة المسك ولو رام ان يصوغ عبارة عنها لم يجدها واما الغزالي
فقد قال انه يعسر تحديده على الوجه الحقيقي بعبارة محررة جامعة للجنس
الذاتي فان اكثر المدركات الحسية مثل الروائح والطعوم مما يعسر
حده لصعوبة الاطلاع على ذاتياته المشتركة والمختصة واذا كان حال
المدركات كذلك فما قولك في الادراكات ولكن يمكننا ان
نشرح معناه بتقسيم ومثال ويظهر من كلام امام الحرمين والغزالي
انهما منعا تحديد العلم بالحد الحقيقي لا تعريفه مطلقا بل كل منهما
جوز تعريفه بالتقسيم والمثال فسقط ما قاله صاحب الاحكام وتبعه

المصنف وغيره وهو ان القسمة ان لم تكن مفيدة لتمييز العلم
عما سواه فليست معرفة له وان كانت مميزة له فلا معنى
للتحديد بالرسم سوى هذا الا انه غير متجه فان افادة القسمة
التمييز والتعريف لا تقتضي تحديد العلم بالحد الحقيقي فان افادة
التمييز والتعريف اعم من افادة التحديد بالحد الحقيقي وتحقق
العام لا يقتضي تحقق الخاص وهما ما منعا الا التحديد بالحد
الحقيقي وقيل اكتسابه بالتعريف عسر اذ فيه اضافة
اشتبهت انها من عوارضه او من ذاتياته وفيه نظر لان هذا
الاشتباه لا يمنع التعريف بل غايته انه يمنع التحديد بالحد الحقيقي
لا مطلقا بل بالنسبة الى من اشتبهت عليه واعلم ان قول
الفرقة الاولى انه لا يحد لعسره غير محرر فان فيه ابهاما يحتاج
الى الاستفسار فان ارادوا انه لا يمكن تعريفه بحسب اللفظ
فليس بصحيح وما ذكره امام الحرمين والغزالي يبطل موجبه
ولا يلزم منه المطلوب وان ارادوا به انه لا يمكن تحديده بحسب الحقيقة
لا لانه بديهي بل لانه كسبي والكسبي انما يمكن تحديده بالحد الحقيقي
فليس بمستقيم لانه ضروري وعلى تقدير ان يكون كسبيا فلا نسلم انه
لا يمكن تحديده بالحد الحقيقي وقول الغزالي الحد الحقيقي الجامع

للذاتيات

للذاتيات المشتركة والمختصة لا يمكن ممنوع قوله الاطلاع على
الذاتيات المشتركة والمختصة لاكثر المحسوسات عسر قلنا
عسر الاطلاع لا يقتضي الامتناع وان ارادوا انه لا يمكن تعريفه
بحسب الحقيقة لانه بديهي فصحيح لكن الاحتجاج المذكور غير صحيح
واما الفرقة الثانية الذين قالوا لا يمكن تحديده لانه
ضروري فمنهم الامام فخر الدين واحتج على انه ضروري بوجهين
احدهما توجيهه انا نتصور العلم فلا يخلو اما ان يكون
تصوره ضروريا او كسبيا لضرورة الحصر والثاني باطل
لاستلزامه الدور فان ما سوى العلم لا يعلم الا بالعلم فلو
علم العلم بغيره يلزم الدور فتعين الاول الثاني ان
علمنا بوجودنا ضروري فان هذا التصديق وهو انا عالم بوجودي
ضروري والعلم احد تصورات هذا التصديق فيلزم ان
يكون العلم ضروريا ولهذا الوجه تقرير آخر وهو ان كل
احد يعلم وجوده ضرورة والعلم بوجوده علم خاص واذا كان
العلم الخاص ضروريا كان العلم ضروريا قال صاحب
الاحكام وهذا ليس بسديد اما الوجه الاول فلان الدور
غير لازم لاختلاف الجهة فان جهة توقف غير العلم على العلم من

حيث كون العلم ادراكا لذلك الغير وتوقف العلم على غيره
من جهة كون ذلك الغير صفة مميزة للعلم عن غيره لا من
جهة كون ذلك الغير ادراكا للعلم ومع اختلاف جهة
التوقف لا دور فان الدور انما يلزم مع اتحاد جهة التوقف
ولان الدور انما يلزم لو كان تعريف العلم بامر خارج عن حقيقة
العلم فلا يلزم امتناع التعريف مطلقا فان التعريف اعم من
التعريف بامر خارج عن المعرف اللهم الا ان يكون العلم بسيطا
وليس كذلك اذ هو نوع من مقولة الكيف على راي ومن مقولة
المضاف على راي فيكون مركبا واما الوجه الثاني
بحسب التقرير الاول فمبني على ان تصورات التصديق البديهي
لا بد وان تكون بديهية وليس كذلك لعدم توقف التصديق
البديهي على بداهة تصوراته فان التصديق البديهي هو المقطوع
به النسبة على معنى ان العقل يقطع بالنسبة الواقعة بين طرفيه
بعد تصورهما من غير افتقار الى نظر سواء كان تصور طرفيه
او احدهما بالنظر او كل منهما بالضرورة وبحسب التقرير الثاني
فبان يقال العلم الخاص يتوقف على العلم المطلق لا على تصور العلم
المطلق وتصور العلم الخاص متوقف على تصور العلم المطلق فلا يلزم

من

من العلم الخاص تصوره المستلزم لتصور العلم المطلق فانه
لا يلزم من حصول امر تصوره قوله ولا اسبق تصوره
اشارة الى الجواب سؤال مقدر تقريره السؤال ان العلم من الصفات
النفسانية الحاصلة باختيار صاحبه وكلما هو بالاختيار مسبوق
بتصوره فيكون حصول العلم مسبوقا بتصوره تقرير الجواب ان
الصحيح ان العلم فينا بفعل الله تعالى لا بالاختيار فلا يلزم من حصول
العلم فينا سبق تصوره وفي رد الوجهين نظر اما رد الوجه الاول
فلان الدور لازم لاتحاد الجهة قوله في بيان اختلاف الجهة ان
جهة توقف غير العلم على العلم من حيث كون العلم ادراكا لذلك
الغير وتوقف العلم على الغير من جهة كون ذلك الغير صفة مميزة
للعلم عن غيره لا من جهة كون ذلك الغير ادراكا للعلم
ومع اختلاف جهة التوقف لا دور قلنا توقف العلم على الغير
من جهة ان الغير معرف له وادراك المعرف موقوف على ادراك
المعرف وادراك العلم عين نفس العلم فتوقف العلم على الغير من
جهة ان العلم ادراك له لا من جهة كون العلم صفة مميزة له فوقع
الى اتحاد الجهة فيلزم الدور واما قوله في فك الدور ايضا
ان الدور انما يلزم لو كان تعريف العلم بامر خارج عن حقيقة العلم

من جهة كون ذلك الغ... لا من جهة كون ذلك الغ... له وكذا تعريف غيره مميز له ... صح

ولا يلزم من ذلك امتناع التعريف مطلقا الى قوله فيكون مركبا
فباطل لان تعريف العلم بما ليس بخارج عنه محال لان ما ليس
بخارج عنه اما نفسه او داخل فيه وكل منهما باطل اما الاول
فظاهر واما الثاني فلان الداخل في العلم انما يعرف العلم بعد
العلم به والعلم بالداخل علم خاص والعلم الخاص متوقف على العلم
المطلق فيلزم توقف تصور العلم المطلق على العلم المطلق وهو باطل
لان العلم المطلق الذي يتوقف عليه تصوره يمتنع ان يكون في الخارج
فتعين ان يكون في الذهن وحصول العلم المطلق في الذهن هو تصور
العلم المطلق فيلزم توقف الشيء على نفسه وهو محال فتعين ان يكون
تعريفه بالخارج فيلزم الدور ومنهم من فك الدور بوجه آخر
وهو ان تصور غير العلم موقوف على نفس العلم فان تصور غير العلم
علم خاص والعلم الخاص موقوف على العلم المطلق لا على تصوره وتصور
العلم المطلق موقوف على العلم بالغير فالموقوف على العلم بالغير تصور
العلم لا نفسه والموقوف عليه العلم بالغير نفس العلم لا تصوره فانفك
الدور وهذا ايضا ليس بصحيح لان تصور العلم لو كان موقوفا على
العلم بالغير للزم ان يكون تصور العلم موقوفا على نفس العلم لان توقف
الشيء على الخاص يستلزم توقفه على العام وقد عرفت فساده واما

رد

رد الوجه الثاني بحسب تقرير الاول فلان الانسان اذا كان
عالما بانه يعلم وجوده بالبديهة يكون عالما بالبديهة بتصديق
بديهي والتصديق البديهي علم خاص فيكون عالما بالبديهة بعلم خاص
فيكون عالما بالبديهة بالعلم المطلق فان العلم البديهي بالعلم الخاص مستلزم م
للعلم البديهي بالعلم المطلق فتكون بداهة العلم بالعلم المطلق مستفادة من
العلم البديهي بالتصديق البديهي لا من التصديق البديهي حتى يقال لا يلزم
من بداهة التصديق بداهة تصوراته واما رد الوجه الثاني بحسب
التقرير الثاني فلان تصور العلم لازم للعلم بل نفسه بالذات والتغاير
بالاعتبار قوله لا يلزم من حصول امر تصوره قلنا لا يلزم من حصول
امر في الخارج تصوره اما حصول امر في الذهن يستلزم تصوره بل نفسه
بالذات والتغاير بالاعتبار فان العلم بالعلم عين العلم بالذات وغيره
بالاعتبار ولا ينفك الشيء الحاصل في الذهن عن تصوره المغاير لحصوله
بالاعتبار فان قيل فعلى هذا يلزم من العلم بالشيء العلم بالعلم وهلم جرا
فيلزم من العلم بالشيء علوم غير متناهية اجيب بان العلم بالعلم
اذا كان مغايرا للعلم بالاعتبار لا يلزم الا عند الاعتبار واعتبار
العقل الى غير النهاية محال فلا يلزم حصول علوم غير متناهية
وتحقيق القول فيه في علم الكلام ولا يليق بهذا الموضع اكثر من

هذا **قوله** وقيل في حدّه صفة توجب لمن اتصف بها تمييزا
لا يحتمل النقيض في الخارج وتوجب تمييزا فصل عن مثل الحياة
وبعض الصفات المشروطة بالحيوة ولا يحتمل النقيض عن الظن وزاد
في الخارج ليُلا ينقض بالعلم العادي فانه وان احتمل عقلا لكنه لا يحتمل
خارجا وزاد من لخرج ادراك الحواس في المعاني الكلية وينقسم
الى قديم وحادث والحادث الى ضروري ومكتسب والظن ترجيح
احد الاحتمالين من غير قطع واذا تساويا فشك والمرجوح وهم ه
القائلون بان العلم يمكن تحديده بناء على انه كسبي احتجوا على انه
كسبي بانه مركب وكل مركب تصوره كسبي اما الصغرى
فبيانها من وجهين احدهما انه نوع من مقولة الكيف او نوع من مقولة
المضاف على الاختلاف الرأيين فيكون مندرجا تحت جنس من الاجناس
العالية فيكون مركبا و**ثانيهما** انه لو لم يكن مركبا لكان
بسيطا ولو كان بسيطا لكان كل معنى علما لان كل علم معنى
فلو لم يكن كل معنى علما للزم ان يكون المعنى اعم من العلم فيكون العلم
فيه معنى وامر مختص به فلا يكون بسيطا والتقدير بخلافه فثبت
انه لو لم يكن مركبا لكان كل معنى علما واللازم باطل فان كثيرا
من المعاني لا يكون علما فيلزم بطلان الملزوم فيكون العلم مركبا

وان

33 واما الكبرى فلان المركب تصوره يتوقف على تصور اجزائه وما
يتوقف تصوره على تصور اجزائه يكون تصوره كسبيا و**الجواب** عنه
اما اولا فنمنع الصغرى اما الوجه الاول في بيانها فلا نسلم اندراجه تحت
احدى المقولتين فان العلم من حيث انه حصول صورة الشيء عند العقل
ينظر به في الشيء ويكون الشيء به معلوما وبهذا الاعتبار لا يكون
جوهرا ولا عرضا ومن حيث انه امر حاصل عند العقل يكون عرضا
مندرجا تحت احدى المقولتين كالوجود فانه من حيث هو كون الشيء
ينظر به في الشيء ويكون الشيء به موجودا وبهذا الاعتبار لا يكون جوهرا
ولا عرضا ومن حيث انه حاصل عند العقل ويلتفت الى نفسه يكون
موجودا وعرضا قائما بموضوع و**الحاصل** ان العلم باعتبار انه
علم بشيء لا يكون مندرجا تحت احدى المقولتين وباعتبار انه معلوم
يكون مندرجا تحت احدى المقولتين ولئن سلم انه باعتبار الاول
مندرج تحت احدى المقولتين فلا نسلم ان اندراجه اندراج النوع تحت
الجنس و**اما** الوجه الثاني فلا نسلم انه اذا كان المعنى اعم من العلم
يلزم تركب العلم من المعنى وامر مختص لجواز ان يكون المعنى عرضا عاما
للعلم فلا يلزم تركبه و**اما** ثانيا فلا نسلم الكبرى **قوله** لان
المركب تصوره يتوقف على تصور اجزائه وما يتوقف تصوره على تصور

أجزائه يكون تصوره كسبياً قلنا الأول مسلم والثاني ممنوع فإن
المركب إذا كان من الأمور الذهنية تكون أجزاؤه متصورة بالبديهة
ويلزم من تصور أجزائه تصوره من غير افتقار إلى كسب ونظر ثم القائلون
بأن العلم كسبي قد ذكروا له حدوداً لا نحتاج إلى ذكرها فلنقتصر على
ما ذكره المصنف وصاحب الإحكام قال المصنف قيل في حده صفة
توجب لمن اتصف بها تمييزاً لا يحتمل النقيض في الخارج وقال صاحب
الإحكام والمختار في ذلك أن يقال العلم عبارة عن صفة يحصل بها
للنفس المتصفة بها التمييز بين حقائق المعاني الكلية حصولاً لا يتطرق
إليه احتمال نقيضه فقولنا صفة كالجنس للعلم وغيره من الصفات قال
المصنف وقولنا يوجب تمييزاً فصل عن مثل الحيوة وبعض الصفات المشروطة طة
بها ولفظة مثل في قوله عن مثل الحيوة زائدة لا فائدة فيها وقال صاحب
الإحكام قولنا يحصل بها التمييز احتراز عن الحيوة وسائر الصفات او الصفات
المشروطة بالحيوة على عمومه شامل للظن والشك والوهم والتقليد له بالحياة صح
فيلزم خروج الجميع بقوله يحصل بها التمييز وهو غير مستقيم قوله
بين حقائق المعاني الكلية احتراز عن الإدراكات فإنها إنما تميز
بين المحسوسات الجزئية دون الأمور الكلية وإن سلكنا مذهب
الشيخ أبي الحسن في أن الإدراكات نوع من العلم لم يحتج إلى التقييد

بالكليات

بالكليات وفيه نظر أما أولاً فلأن هذا التعريف للعلم المطلق 34
ولا يحصل به للنفس المتصفة به التمييز بين حقائق المعاني الكلية والأولى
أن يقال إنه صفة يحصل بها للنفس المتصفة بها تمييز متعلقها وكأنه
أراد هذا المعنى لكنه غير ظاهر وأما ثانياً فلأن الضمير المضاف
إليه في قوله حصولاً لا يتطرق إليه احتمال نقيضه إن كان راجعاً إلى قوله
حصولاً لم يستقم لأن الحصول هو حصول التمييز بين حقائق المعاني الكلية
ونقيض حصول التمييز بين حقائق المعاني الكلية سلبه وتطرق احتمال
سلب الحصول إلى الحصول لا معنى له وإن كان راجعاً إلى غيره لم يظهر ما يصلح
لأن يرجع إليه وقول المصنف صفة توجب لمن اتصف بها تمييزاً لا يحتمل
النقيض معناه يوجب لمن اتصف بها تمييزه متعلق الصفة عن غيره
على وجه لا يحتمل نقيض المتعلق واحترز بقوله لا يحتمل النقيض عن الظن
وزاد في الخارج لئلا ينتقض بالعلم العادي فإنه وإن احتمل عقلاً لكنه لا
يحتمل خارجاً تقرير الرد على تقدير عدم قوله في الخارج أن الحد المذكور غير
منعكس فإن العلم العادي أي الذي يكون موجبه العادة خارج عن الحد
المذكور فإنه يحتمل النقيض لأنه يجوز أن يقع نقيض متعلقها فإن الجبل إذا علم
بالعادة أنه حجر جاز أن ينقلب ذهباً لأنه ممكن لذاته والممكن جاز أن يقع
بقدرة المختار فزاد في الخارج لئلا يخرج عنه العلم العادي فإن العلم

العادي وان احتمل متعلقه النقيض عقلا لكنه لا يحتمل خارجا
وهذا التبيين مستقيم فانه اعتبر في العلم ان لا يحتمل متعلقه النقيض
لا في الخارج ولا عند الحاكم بتقدير في نفسه ولا بتشكيك مشكك
فقيد في الخارج يقتضي دخول الاعتقاد الصحيح والظن الصادق في
الحد فيلزم عدم الاطراد وان لم يذكر قيد في الخارج يكون الحد
المذكور مطردا ومنعكسا ولا يخرج عنه العلم العادي فان الجبل
اذا علم بالعادة انه حجر استحال حال تعلق العلم به ان لا يكون حجرا في
الخارج ولا عند الحاكم بتقدير في نفسه ولا بتشكيك مشكك
وهو المراد من عدم احتمال النقيض ومعنى امكان انقلابه ذهبا
انه ممكن لذاته ان ينقلب ذهبا بقدرة القادر لا انه حال تعلق العلم
بانه حجر يحتمل ان لا يكون حجرا فانه يمتنع ان لا يكون حجرا حال تعلق
العلم بانه حجر فالنقيض جاز ان يكون ممكنا لذاته ولا يحتمل وقوعه
لغيره فلا يلزم من الامكان الذاتي الاحتمال المذكور فان قيل اذا كان
النقيض ممكنا لذاته يكون محتملا بوجه ضرورة احتماله في ذاته اجيب
بان المراد بقولنا لا يحتمل النقيض انه لا يحتمله في الخارج ولا عند الذاكر بتقديره
في نفسه ولا بتشكيك مشكك فجاز ان يكون النقيض ممكنا لذاته
ويكون وقوعه ممتنعا لغيره فحينئذ لا يحتمل بوجه من الوجوه الثلثة

المصنف

فان

35 فان قلت العادة تمنع احتمال النقيض في الذهن اما في الخارج فلا لان
غاية حكم العادة الجزم ولا يلزم ان يكون مطابقا اجيب بان
رج النفس اكتسبت بالعادة ان النقيض وان كان ممكنا في ذاته ممتنعا في
حال تعلق العلم به لتحقق ما ينافيه واعلم انا اذا شاهدنا الجبل في
وقت بعينه وعلمنا انه حجر في ذلك الوقت فاما ان نحكم عليه عند الغيبة
بانه حجر حال مشاهدتنا او نحكم عليه بانه حجر وقت الغيبة فان كان
الاول فهو العلم وان كان الثاني فهو الاعتقاد فانه وقت الغيبة
يحتمل ان لا يكون حجرا والحد الذي ذكره المصنف يتناول ما استفاد
من الحس الظاهر والباطن كالحكم بان الشمس مضيئة وان النار حارة
وكالحكم بان لنا فرحا وحزنا وامثال ذلك وهو موافق لما ذهب اليه
الشيخ ابو الحسن الاشعري ومن لم يخرج الامور الحسية زاد على الحد
المذكور لفظة في المعاني الكلية فان المعنى قد يطلق على مقابل المحسوس
وفي قول المصنف من لم يخرج ادراك الحواس تساهل فان العلم المحدود
اما ان يكون بالمعنى المنقسم الى التصور والى التصديق او بالمعنى الخاص
الذي هو مرادف للتصديق او بالمعنى الاخص الذي هو قسم من اقسام التصديق
فان كان الاول او الثاني فقيد لا يحتمل النقيض غير صحيح لان الظنون
والاعتقاد علم بالمعنى الثاني وهما يحتملان النقيض والتصورات

السادجة علم بالمعنى الاول ولم يعتبر فيها عدم احتمال النقيض وان
كان الثالث فلا نسلم اندراج ادراك الحواس تحت الحد فلان الادراك
غير الحكم والعلم حكم فالادراك غير العلم والعلم ينقسم الى
قديم لا اول لوجوده وهو علم الله تعالى والى حادث بعد ما لم يكن وهو
علم المخلوق والحادث ينقسم الى ضروري وهو العلم الحادث الذي
لا قدرة للمكلف على تحصيله بنظر واستدلال احترازا عن العلم النظري
والى نظري وهو العلم الذي يحصل للمكلف بالنظر والاستدلال ويسمى
مكتسبا والظن ترجح احد الاحتمالين في النفس على الآخر من غير قطع
والاولى ان يقال الظن هو الاعتقاد الراجح من الاعتقادين واذا
تساوى الاحتمالان في النفس فهو الشك والاحتمال المرجوح هو الوهم
قوله المبادي اللغوية لما علم الله تعالى حاجة هذا النوع البشري
الى اعلام بعضهم بعضا ما في نفوسهم ليحصل بعض مقاصدهم التي لا يستقل
الواحد بتحصيلها اقدره على تركيب المقاطع الصوتية عناية به فانه
من اخف الافعال الاختيارية مقدور عليه عند الحاجة من غير تعب
مستغنى عنه عند عدمها ومن اختلاف التركيب حدثت العبارات
فما اللبس منها موضوعا للمعنى مهمل وما وضع لمعنى فالنظر في انواعه
وابتداء وضعه وطريق معرفته ۝ لما كان استمداد اصول الفقه

من اللغة

من اللغة ايضا اخذ بذكر المبادي المأخوذة منها وقدم على ذلك
مقدمة فنقول لما خلق الله تعالى الانسان في احسن تقويم وقد
علم الله تعالى انه لا يستقل بمقاصده ولا يتم الا بمعارضة تجري بينه وبين
غيره من بني نوعه ومعاوضة يستقيم بها امر معاشه فيحتاج الى بيان
ما في ضميره من حاجاته لصاحبه اقدره على تركيب المقاطع الصوتية
عناية به فانه من اخف الافعال الاختيارية فانها كيفيات تعرض للاصوات
الحادثة من كيفية اخراج النفس الضروري الحادث من قبل الطبع دون
تكلف اختياري مقدور عليه عند طريان الحاجة اليه من غير مشقة
وتعب غير مفتقر الى آلات لا بقاء له مع الاستغناء عنه توجد عند وجود
الحاجة وتعدم عند عدمها ومن اختلاف تراكيب المقاطع الصوتية حدثت
العبارات اللغوية والعلامات اللفظية فما اللبس منها موضوع لمعنى فهو
مهمل لا اعتبار به وما وضع لمعنى فالنظر في انواعه وابتداء وضعه
وطريق معرفته فهذان اصلان الاصل الاول في انواعه والاصل
الثاني في ابتداء وضعه وطريق معرفته ۝ قوله والاول نوعان
مفرد وهو ما دل بالوضع على معنى ولا جزء له يدل على شيء من حيث هو
جزؤه ومركب بخلافه فبعلبك وعبد الله علما مفرد وصفة مركب
ولا يرد مثل ضارب ومخرج من حيث دلالة الالف والميم على الفاعل

والمفعول لانا نمنع دلالتهما بل المجموع هو الدال على تشخص حاله ذلك ○
الأصل الاول نوعان مفرد ومركب لانه ان دل بالوضع على معنى ولا جزء
لذلك اللفظ يدل على شيء من حيث هو جزؤه فهو المفرد وان دل بالوضع
على معنى ولذلك اللفظ جزء يدل على شيء من حيث هو جزؤه فهو المركب
فالمفرد لفظ دال بالوضع على معنى ولا جزء لذلك اللفظ يدل على شيء من
حيث هو جزؤه والمركب لفظ دال بالوضع على معنى وله جزء يدل على شيء
من حيث هو جزؤه فغير اللفظ واللفظ غير الدال واللفظ الدال لا بالو صح
كاللفظ الدال بالطبع كاخ على تاذى الصدر واللفظ الدال بالعقل كاللفظ
الدال على اللافظ ليس بمفرد ولا مركب فان جميعها مهمل والمهمل مقابل
للفظ الدال بالوضع على معنى واللفظ الذي دل بالوضع على معنى هو القدر
المشترك بين المفرد والمركب فان لم يكن له جزء كزيد علما او له جزء لا
يدل على شيء كزيد فمفرد وكذا ان كان له جزء يدل على شيء لكن لا من
حيث هو جزؤه كقولنا انسان فان ان من انسان وان دل على الشرطية
فليس اذ ذاك جزءا من انسان وحيث كان جزءا من انسان لم يدل على الشرطية
فان دلالات الالفاظ ليست لذواتها بل هي تابعة لقصد المتكلم
الجاري على قانون الوضع والمتكلم حيث جعل ان جزءا من انسان لم
يقصد جعله شرطيا وحيث جعله شرطيا لم يقصد جعله جزءا من انسان

وان

وان كان له جزء يدل على شيء من حيث هو جزؤه فمركب فعلى هذا
بعلبك وعبد الله كل منهما مفرد ان جعل علما على شخص لانه حينئذ
ليس له جزء يدل على شيء من حيث هو جزؤه ومركب ان جعل صفة
لانه حينئذ له جزء يدل على شيء من حيث هو جزؤه ○ **قوله**
ولا يرد مثل ضارب ومخرج جواب لاعتراض وارد على حد المفرد
والمركب تقرير الاعتراض ان الحد الذي ذكرتم للمفرد غير
منعكس والذي للمركب غير مطرد لان نحو ضارب من اسماء الفاعلين
ونحو مخرج من اسماء المفعولين مفرد بلا خلاف ولا يصدق حد المفرد
عليه فيكون غير منعكس ويصدق حد المركب عليه فيكون غير مطرد
وذلك لانه لفظ دال بالوضع على معنى ولجزء يدل على شيء من حيث هو
جزؤه فان الالف في نحو ضارب يدل على الفاعل والميم في نحو مخرج بفتح
الراء يدل على المفعول ○ تقرير الجواب انا لا نسلم دلالة الالف
في نحو ضارب والميم في نحو مخرج بل المجموع الذي هو ضارب هو الدال
بالوضع على تشخص ما حاله ان يكون ضاربا والمجموع الذي هو مخرج
هو الدال بالوضع على تشخص ما حاله ان يكون مخرجا ○ **قوله** وتقسيم
دلالة المفرد لفظيه وهي التي يفهم منها معنى غير خارج عن مسمى اللفظ
فاما على تمام مسماه وهي المطابقة او جزئه وهي التضمن وغير لفظية

وهي التي يفهم منها معنى خارج عن مسماه وهي الالتزام وشرطه اللزوم
الذهني فانه لو فقد عدم الانتقال الذهني لا يفهم والخارجي ليس بشرط
لحصول الالتزام بدونه كالعدم والملكة   وقيل ان الجوهر
والعرض متلازمان خارجا ولا يستعمل احدهما للاخر وفيه نظر
فان عدم الاستعمال مع اللزوم الخارجي لا يدل على عدم اشتراطه ه
ذكر للمفرد تقسيمات احدها باعتبار دلالته وهو غير مختص
بالمفرد بل المركب ايضا كذلك الثاني باعتبار انواعه الثالث
باعتبار وحدته وتعدده ووحدة مدلوله وتعدده التقسيم الاول
دلالة المفرد اما لفظية واما غير لفظية واللفظية هي الدلالة
التي يفهم منها معنى غير خارج عن مسمى اللفظ وهي اما ان تعتبر بالنسبة
الى تمام مسماه وهي دلالة المطابقة كدلالة لفظ البيت على مجموع
الاس والجدار والسقف او بالنسبة الى جزء مسماه وهي دلالة
التضمن كدلالة لفظ البيت على السقف وحده او على الجدار وحده
او على الاس وحده او على الاس والسقف او على الاس والجدار او على الجدار
والسقف وغير اللفظية من دلالة الالتزام وهي ان يكون اللفظ
موضوعا لمعنى له لازم من خارج فعند فهم ما وضع له اللفظ من اللفظ
ينتقل الذهن من المعنى الموضوع له الى لازمه وشرط الالتزام اللزو

الذهني اي كون ذلك اللازم الخارجي بحيث يلزم من تصور المسمى
تصوره فانه لو فقد عدم الانتقال الذهني لم يفهم ذلك اللازم
وذلك لان فهم المعنى من اللفظ بحسب الوضع اما بسبب ان اللفظ
موضوع لذلك المعنى او المعنى جزء لما وضع له اللفظ او المعنى
بحيث ينتقل الذهن من المسمى اليه والاول والثاني منتفيان في اللازم
الخارج عن المسمى فلو لم يتحقق الثالث لم يتحقق الفهم ودلالة الالتزام
وان شاركت دلالة التضمن في الافتقار الى اعتبار عقلي يعرف الجزء
في التضمن واللازم في الالتزام غير انه في التضمن لتعريف كون الجزء
داخلا في المسمى وفي الالتزام لتعريف كونه خارجا عن المسمى
فلذلك كانت دلالة التضمن لفظية ودلالة الالتزام غير لفظية
واللزوم الخارجي ليس بشرط في دلالة الالتزام اي لا يشترط
في دلالة الالتزام ان يكون اللازم الخارج عن المسمى لازما له في
الخارج لحصول الفهم في دلالة الالتزام بدون اللزوم الخارجي
كالعدم والملكة وهما امران متقابلان احدهما وجودي
والاخر عدمي وهو عدم امر في موضوع من شانه ان يتصف بالوجو
مثل العمى والبصر فان اللفظ الدال على العدم بالمطابقة دال
على الملكة بالالتزام مع انه لا لزوم بينهما في الخارج ضرورة

تنافيهما قال الامام اللزوم الخارجي ليس بشرط في دلالة
الالتزام لأن الجوهر والعرض متلازمان في الخارج ولا يستعمل
أحدهما للآخر قال المصنف وفيه نظر فان عدم الاستعمال مع
اللزوم الخارجي لا يدل على عدم اشتراط اللزوم الخارجي في دلالة
الالتزام فان الكلام في الدلالة لا في الاستعمال ولا يلزم من عدم
الاستعمال عدم الدلالة ولئن فرض ان المراد بالاستعمال الدلالة
حتى يكون معناه ان الجوهر والعرض متلازمان في الخارج مع أنه لا
دلالة للفظ أحدهما على الآخر فلا يكون صحيحا أيضا لأنه لا يلزم من
عدم الدلالة مع اللزوم الخارجي بينهما ان لا يكون اللزوم الخارجي
شرطا في دلالة الالتزام لجواز ان يكون اللزوم الخارجي شرطا فيهما مع
عدمها عند تحقق اللزوم الخارجي لان وجود الشرط لا يقتضي وجود
المشروط والحاصل ان الاستدلال بعدم تحقق الشيء عند وجود امر
على ان ذلك الأمر ليس بشرط غير صحيح لأن وجود الشرط لا يقتضي وجود
المشروط واما الاستدلال بوجود شيء عند عدم امر على ان ذلك الامر
ليس بشرط صحيح لأن عدم الشرط يستدعي عدم المشروط قوله
تقسيم وهو اما ان يستقل بالمفهومية اولا والثاني الحرف والاول اما
أن يدل على احد الازمنة الثلثة بنيته وهو الفعل اولا وهو الاسم

وقد علم بذلك حدودها التقسيم الثاني في المفرد باعتبار
أنواعه المفرد جنس تحته أنواع ثلثة اسم وفعل وحرف ووجه
الحصر فيها ان المفرد اما ان يستقل بالمفهومية أو لا يستقل بها والثاني
الحرف نحو في ولا والاول اما أن يدل ببنيته على أحد الازمنة
الثلثة اي الماضي والحال والمستقبل أولا والاول الفعل نحو نصر
وفرح والثاني الاسم نحو أمس وصبوح ومستقبل والمراد من قول
النحاة ان الحرف لا يستقل بمفهوميته ان الحرف مشروط في دلالته
على معناه الافرادي ذكر متعلقه وان الفعل والاسم يستقلان
بالمفهومية أن دلالتهما على معناهما الافرادي غير مشروط بذكر
لفظ آخر بيان ذلك أن الألفاظ المفردة لها معنيان أحدهما
الافرادي أي المعنى الذي يكون المفرد موضوعا بازائه وثانيهما
التركيبي أي المعنى الذي يكون للفظ باعتبار التركيب مثل كون الاسم
فاعلا ومبتدأ والمفرد مشروط في دلالته على المعنى التركيبي ذكر
متعلقه فان كون الاسم فاعلا انما هو باعتبار ضمه الى الفعل والمفرد
باعتبار دلالته على معناه الافرادي غير مشروط بذكر متعلقه
ان كان فعلا أو اسما ومشروط بذكر متعلقه ان كان حرفا وذلك
لأن المعاني الافرادية للمفرد على قسمين احدهما غير اضافي مثل معنى

انسان وفرس ومعنى فرح والآخر اضافي مثل الابتداء والانتهاء
ثم الاضافي يعتبر على وجهين احدهما باعتبار نفسه من غير ملاحظة
تعلقه بالغير واستلزام تعقل الغير وثانيهما باعتبار تعلقه تعقله
بالغير واستلزام تعقله تعقل الغير والمفرد الموضوع للمعنى الذي
ليس باضافي اسم ان لم يدل ببنيته على احد الازمنة الثلثة كانسان
ورجل وفعل ان دل ببنيته على احد الازمنة الثلثة كفرح وكذا
المفرد الموضوع للمعنى باعتبار نفسه من غير ملاحظة تعلقه
بالغير واستلزام تعقله تعقل الغير اسم ان لم يدل ببنيته على احد
الازمنة الثلثة كالابتداء والانتهاء ومبتدء ومنتهى والمفرد
الموضوع للمعنى الاضافي باعتبار تعلقه بالغير واستلزام تعقله
تعقل الغير هو الحرف نحو من والى ولما كان المعنى الاضافي بالا عتبار
الثاني لا يتصور الا مع غيره لم يدل اللفظ الموضوع له بهذا الاعتبار
عليه الا بعد ذكر ذلك الغير فلا يكون مستقلا بالمفهومية
مثلا مفهوم الابتداء معنى اضافي فاذا اعتبر في نفسه من غير ملاحظة
تعلقه بالغير واستلزام تعقله تعقل الغير يكون اللفظ الدال
عليه بالوضع اسما ان لم يدل ببنيته على احد الازمنة الثلثة نحو
الابتداء ومبتدء وان دل ببنيته على احد الازمنة الثلثة

يكون

يكون فعلا نحو ابتدا ويبتدئ وابتدئ وان اعتبر من حيث انه
ابتداء متعلق بمكان يخرج عنه يكون اللفظ الدال عليه بهذا الاعتبار
حرفا نحو من في قولنا خرجت من البصرة وقد اورد على ذلك نحو ذو
واولو واولات وقاب وقيد واي وبعض وكل وفوق وتحت
وامام وقدام وخلف ووراء فانها لا تستعمل الا مع ذكر متعلقها
فينبغي ان تكون حروفا اجيب بان هذه الالفاظ وان لم تستعمل الا
مضافة غير مشروط في دلالتها ذكر متعلقها فان معانيها غير ماخوذ ة
باعتبار تعلقها بالغير واستلزام تعقلها تعقل الغير بل استعمالها
مضافة لعارض فان وضع ذو لمعنى صاحب والتزم ذكر المضاف
اليه ليتضح المستعمل عليه وكذلك البواقي ونحو عن وعلى في الاسمية
يجب رده الى ذلك بعد ثبوت الاسمية بخصايصها وان لم يقدر هذا
التقدير لجرا القياس على ما علم من لغتهم وقد علم بالتقسيم المذكور حد
كل واحد من الاسم والفعل والحرف وذلك لانه قد علم جنس الانواع
الثلثة وهو المفرد وتبين بالتقسيم فصل كل واحد فيكون جنس كل
واحد وفصله معلومين واذا علم جنس الشيء وفصله يكون حده
معلوما قوله تقسيم وهو ومفهومه اما ان يتحدا او
يتعددا او يتحد الاسم ويختلف مسماه او بالعكس فالاول اما ان

لان المقصود من وضعه النو[...]
باسماء الاجناس والمقصود من
العلم على غيره فلا

يصح ان يشترك في مفهومه كثيرون بالفعل او بالقوة وهو الكلي
اولا يصح وهو الجزئي الحقيقي والكلي ان تساوى صدقه على ما
تحته فمتواطئ كالانسان وان اختلف بشدة وضعف او تقدم وتاخر
فمشكك كالموجود والابيض والثاني المتباينة كالانسان والفرس
والثالث ان وضع للكل وضعا اولا فمشترك كالعين سواء تباينت
المسميات كالجون للسواد والبياض او لم تتباين كالاسود على الاسود
علما وصفة فان مدلوله في العلمية الذات وفي الاشتقاق الذات مع
الصفة فالمدلول في العلم جزء المدلول في المشتق ومدلوله مشتقا
صفة لمدلول العلم وان وضع لبعضها ثم استعير لغيره فاستعماله في الموضو ع
له حقيقة وفي غيره مجاز والرابع المترادفة كالانسان والبشر
التقسيم الثالث للمفرد باعتبار وحدته ووحدة مدلوله وتعددهما
اذا اعتبر الالفاظ والمعاني تكون على اربعة اقسام ووجه الحصر
في هذه الاربعة ان اللفظ اما واحد او متعدد وعلى التقديرين فمعناه وا حد
وحدة شخصية او نوعية او متعدد فالاقسام اربعة الاول ان يتحد
اللفظ والمعنى الثاني ان يتعدد اللفظ والمعنى وهذا القسم مقابل
للاول الثالث ان يتحد اللفظ ويتعدد المعنى والرابع عكسه
اي يتعدد اللفظ ويتحد المعنى والثالث مقابل للرابع وهما متوسطان

بين

بين الاولين الاول ان يتحد اللفظ والمعنى اما ان يكون بحيث يصح
ان يشترك في مفهومه كثيرون بالفعل كالانسان او بالقوة كالشمس
او لا يصح فان صح فهو الكلي وان لم يصح فهو الجزئي الحقيقي كهذا
الانسان والكلي ان تساوى صدقه على ما تحته من الافراد فمتواطئ
لتوافقها فيه كالانسان بالنسبة الى افراده وان اختلف صدقه على ما
تحته من الافراد بالشدة والضعف او بالتقدم والتاخر او بالاولوية
وعدمها كالابيض للثلج والعاج والموجود للواجب والممكن والواحد
بالنسبة الى ما لا ينقسم اصلا والى ما ينقسم بوجه فهو المشكك
لان الناظر في مفهومه يشك انه من قبيل المتواطئ لاستواء الافرا د
في حصول معناه او من قبيل المشترك لاختلاف الافراد في مفهومه
بالشدة والضعف او بالتقدم والتاخر او بالاولوية وعدمها والثاني ان
يتعدد اللفظ والمعنى وتسمى تلك الاسماء متباينة لكون كل واحد مبا ينا
لغيره في معناه مثل الانسان والفرس والبقر والثالث وهو ان يتحد
اللفظ ويتعدد المعنى ان كان اللفظ وضع لكل واحد وضعا اولا على معنى
ان الوضع بالنسبة الى الكل غير مسبوق بملاحظة الوضع لغيره لا على
معنى ان الوضع بالنسبة الى كل واحد غير مسبوق بالوضع لغيره
فمشترك كالعين بالنسبة الى معانيه فانه موضوع بازاء كل واحد وضعا

اول سواء تباينت المسميات كالجون للسواد والبياض أو لم تتباين
كالاسود على الشخص المتصف بالسواد علما وصفة فان مدلوله في العلمية
الذات وفي الاشتقاق اي في الوصفية الذات مع الصفة فالذات التي
هي مدلول العلم جزء من مدلول اللفظ المشتق ومدلول اللفظ المشتق
وصف لمدلول العلم وفيه نظر فان مدلوله في الوصفية ليس هو الذات
مع الصفة بل مدلوله في الصفة ذات ما مع الصفة لا الذات المعينة التي
هي مدلول العلم فلا يكون المدلول في العلم جزء المدلول في المشتق هذا
اذا كان اللفظ موضوعا لكل منها وضعا اول وان وضع اللفظ لبعضها
ثم استعير لغيره اي نقل الى غيره لمناسبته فاللفظ باعتبار استعماله
في الموضوع له حقيقة ومجاز بالنسبة الى غيره كالاسد فانه وضع للحيوان
المفترس ثم استعير للشجاع لمناسبة بينهما وهي الشجاعة فالاسد بالنسبة
الى الحيوان المفترس حقيقة وبالنسبة الى الشجاع مجاز والرابع وهو ان يتعدد
اللفظ ويتحد المعنى سميت تلك الالفاظ مترادفة كالاسد والليث
والضرغام فان كل واحد منها وضع للحيوان المفترس قوله وقاعدة
قد اصطلح قوم على تسمية الكلي الذي نسميه المطلق بالعام والجزئي بالخاص
واعلم ان اشتراك الاشخاص في الانسانية ليس في مجرد الاسم وليس وقوع
الانسان عليها كوقوع زيد على جمع تسموا به فان زيدا لم يسم به الا لانه

هو

هو لا لمعنى كلي يطابق كل زيد ولو رأيت رجلا مجهول الاسم حكمت بانه
انسان ولم يحكم بانه زيد حتى تسأل عنه فعلمت انك في هذا الحكم
متمثل صورة كلية مطابقة لكل انسان فساغ لك الحكم ولم يتمثل من
زيد صورة تطابق كل زيد ليحكم به فاذا عرفت هذا الفرق وان
وقوع اسم الليث على الاسد لا يمنع الشركة ووقوعه على شخص انساني
سمي بها وان مفهومه يختلف بالاعتبار عرفت ان العموم انما هو من
عوارض المعاني دون الالفاظ فان اسم الليث واحد في المفهومين المختلفين
وقد صح العموم في احدهما دون الآخر فلولا اعتبار المعنى لساوى في المنع
وعدمه لاتحاد الصيغة ويصح ان يقال من عوارض الالفاظ من حيث انها
ذوات معان تطابق كثيرة ● المفهوم الذي منع نفس تصوره من الشركة فيه
هو الجزئي كزيد وهذا الانسان والمفهوم الذي لا يمنع نفس تصوره من
الشركة فيه هو الكلي الذي تسميه الاصوليون مطلقا فالجزئي والكلي
والمطلق والعام انما يعتبر بالنسبة الى المفهوم وقد يقال للفظ الدال
عليه انه جزئي وكلي ومطلق وعام بالعرض وقد قيل ان الماهية في ذاتها
لا واحدة ولا كثيرة ولا لا واحدة ولا لا كثيرة فاللفظ الدال عليها من غير
تعرض لقيد ما هو المطلق ومع التعرض لكثرة محصورة هو العدد
والكثرة غير محصورة هو العام ومع التعرض لوحدة معينة المعرفة

وهو ماهية الشي وحده زايد والعام هو الحقيقة غير محصورة

ولوحدة غير معتبرة هو النكرة وقد اصطلح قوم على تسمية الكلى بالعام
وتسمية الجزئى بالخاص واعلم أن اشتراك اشخاص الانسان فى الانسانية
ليس فى مجرد اسم الانسان وليس وقوع اسم الانسان على الاشخاص الانسانية
كوقوع اسم زيد على جمع سمى كل منهم بزيد فان كلا منهم لم يسم بزيد
باعتبار معنى مشترك بينهم بل كل منهم لم يسم بزيد الا انه هو خصوصه
ولم يسم لمعنى كلى يطابق كل واحد ممن هو مسمى بزيد ولو رأيت رجلا
مجهول الاسم حكمت بانه انسان لان اطلاق اسم الانسان عليه باعتبار
معنى مشترك بين الرجل الذى رايته ولم تعرف اسمه وبين غيره وقد علمت
وجود ذلك المعنى فيه ولم تحكم بان هذا الرجل زيد حتى تسأل عنه
فعلمت انك فى الحكم بانه انسان متمثل صورة كلية مطابقة لكل ما يقال
له انه انسان فلهذا جاز لك الحكم بانه انسان ولم يتمثل من زيد
صورة كلية مطابقة لكل من يقال له انه زيد لتحكم بانه زيد
فاذا عرفت الفرق بين اطلاق الاسم على الشخص باعتبار معنى مشترك
بينه وبين غيره وبين اطلاق الاسم على الشخص باعتبار خصوصه الشخصى
وعرفت ان وقوع اسم الليث على الاسد لا يمنع نفس تصور معناه الشركة صح
اذا كان وقوعه على شخص انسانى يمنع نفس تصور معناه الشركة حد باعتبار الجنسية ووقوعه
اذا كان وقوعه باعتبار انه جعل علما له فمفهوم الليث الذى هو اسم وا

يختلف باعتبارين اى اعتبار ان الليث اسم جنس للاسد واعتبار انه
علم لشخص انسانى فان مفهومه باعتبار الاول لا يمنع نفس تصوره من الشركة
فيه وباعتبار الثانى يمنع نفس تصوره من الشركة فيه ظهر لك أن
العموم انما هو من عوارض المعانى دون الالفاظ فان اسم الليث واحد
فى المفهومين المختلفين اى الجنسية والعلمية وقد صح العموم فى احد
المفهومين وهو الجنسية دون الآخر وهو العلمية فلولا اعتبار
المعنى فى العموم دون اللفظ لتساوى المفهومان فى منع الشركة
وعدم المنع من الشركة لان اللفظ واحد ويصح ان يقال العموم من
عوارض الالفاظ ايضا من حيث ان الالفاظ ذوات معان باعتبار دلالتها
عليها انطابق الكثرة فيكون العموم عارضا للالفاظ بسبب مطابقتها
للكثرة باعتبار المعانى **قوله تحقيق** اذا قلنا مثلا الحيوان
فهناك امور ثلثة من حيث هو وكونه كليا والمجموع والاول موجود
فى الخارج لانه جزء الموجود فيه دون الباقين للزوم التشخص
المقرره المانع من اعتبار الشمول والتكليف الشرعى ليس فى الاعتبارات
الذهنية فالحق ان الدال على الماهية كقوله تعالى فتحرير رقبة مطلق
اى دال على واحد فى الخارج غير معين لا عام بمعنى الشمول المعنوى
لعدم تصور عتق رقبة مع اعتبار كليتها لعدم وجودها فى الاعيان

وقولنا وجود الاخص يستلزم وجود الاعم معناه من حيث هو
لا من حيث انه كلي وليس معنى قولنا من حيث هو ان يكون مجردا عن
العوارض فان المجرد هو بشرط لا شيء ومن حيث هو معناه لا بشرط
شيء ولا يلزم من الوجود لا بشرط شيء الوجود بشرط لا شيء
اذا قلنا حيوان فهناك امور ثلثة الاول حيوان من حيث هو من غير
اعتبار امر آخر مباين او عارض مفارق او لازم للوجود او للماهية
بوسط او بغير وسط والثاني كونه كليا اي كونه بحيث لا يمتنع نفس
تصوره من الشركة من غير ان يشير الى حقيقة من الحقايق وهو مفهوم
كلي من غير اعتبار امر آخر والثالث مجموع من الاول والثاني
وهو الحيوان الكلي والاول اي الحيوان من حيث هو موجود
في الخارج لا على معنى انه موجود في الخارج منفردا عن الجزئيات بل
على معنى انه موجود في ضمن المشخصات بان يكون وجوده عين وجود
الشخص والذي يدل على وجوده ان هذا الحيوان موجود في الخارج
فالحيوان موجود في الخارج لانه جزء هذا الحيوان الموجود في
الخارج وجزء الموجود في الخارج موجود في الخارج فالحيوان
الذي هو جزء هذا الحيوان اما الحيوان من حيث هو او الحيوان مع
قيد فان كان الاول فالحيوان من حيث هو موجود وان كان

الثاني

44

الثاني فيعود الكلام اليه ويقال الحيوان جزء الحيوان مع قيد
والحيوان مع قيد موجود فالحيوان موجود فما هو جزؤه اما
الحيوان من حيث هو او الحيوان مع قيد فان كان الاول فالحيوان من
حيث هو موجود وان كان الثاني فيعود الكلام اليه فاما ان
ينتهي الى الحيوان من حيث هو فيكون الحيوان من حيث هو موجودا او
يتسلسل الى غير النهاية فيلزم ان يكون الحيوان المقيد بالقيود الغير
المتناهية موجودا فيلزم وجود القيود الغير المتناهية المترتبة
دفعة واحدة وهو محال وعلى تقدير جوازه فالمطلوب حاصل لانه
اذا كان الحيوان مع جملة القيود الغير المتناهية موجودا يكون الحيو
موجودا ولا يكون معه قيد آخر والا لكان داخلا في جملة القيود
والا لم يكن ما فرضناه جملة القيود جملة القيود وخارجا عن جملة
القيود لانه قيد آخر وراء جملة القيود وهو محال فتعين ان
لا يكون معه قيد آخر فيكون الحيوان من حيث هو موجودا والباقيا
اي الكلي والمجموع الذي هو الحيوان الكلي غير موجودين اما
الكلي فلانه لو كان موجودا لكان عارضا للحيوان الموجود في
الخارج لانه غير قايم بنفسه لانه مفهوم اضافي والمفهوم
الاضافي لا يكون قايما بنفسه واذا كان عارضا للحيوان الموجود

في الخارج يلزم ان يكون الحيوان الموجود في الخارج غير مانع من وقوع
الشركة فيه لأنّ ما عرض له الكلي يكون كذلك ولا يجوز ان يكون الحيوان
الموجود في الخارج غير مانع من وقوع الشركة فيه لأنّ الحيوان الموجود
في الخارج يلزمه التشخّص المانع من اعتبار الشركة والشمول فالكلي
غير موجود في الخارج وأمّا المجموع وهو الحيوان الكلي فظاهر لأنّ احد
جزئيه الكلي وهو غير موجود واذا كان احد جزئي المجموع غير موجود
يكون المجموع غير موجود والتكليف الشرعي ليس هو في الاعتبارات
الذهنية مثلا التكليف بتحرير رقبة لا يكون في رقبة اعتبارية ذهنية
بل يكون في رقبة موجودة في الخارج فالحق ان الدالّ على الماهية المفردة
في قوله تعالى فتحرير رقبة مطلق اي دالّ على واحد في الخارج غير عين لا
عامّ بمعنى الشمول المعنوي اي الرقبة المقيدة بقيد الكلي لانه لا يتصوّر
عتق رقبة كلية لعدم وجود الرقبة الكلية في الاعيان وانما
قيد قوله لا عامّ بقوله بمعنى الشمول المعنوي لما عرفت ان بعضهم يسمّي
المطلق بالعامّ وهو الحقيقة من حيث هي والعامّ بهذا المعنى هو موجود
في الخارج وأمّا العامّ بمعنى الشمول المعنوي غير موجود في الخارج
قوله قولنا وجود الاخص يستلزم وجود الاعم اشارة الى الجواب
دخل مقدّر تقرير الدخل انكم قلتم ان وجود الاخص يستلزم وجود

الاعم

الاعم والأعم هو العامّ فيكون العامّ موجودا في الخارج تقرير
الجواب ان قولنا وجود الاخص يستلزم وجود الأعم معناه أنّ وجود
الاخص يستلزم وجود الأعم من حيث هو لا من حيث انه كلّي وليس معنى
قولنا من حيث هو ان يكون مجردا عن العوارض فان المجرد هو بشرط
لا شيء ومن حيث هو معناه لا بشرط شيء ولا يلزم من الوجود لا بشرط
شيء الوجود بشرط لا شيء فانّ الاول اعمّ من الثاني ووجود الاعم لا يستلزم
وجود الاخص واعلم ان المصنف فسّر المطلق بالدالّ على واحد في الخارج
غير عين والمطلق هو الدالّ على الماهية من حيث هي والدالّ على واحد
في الخارج غير عين هو النكرة ولا شك ان مفهوم احدهما غير مفهوم
الآخر لكن لما لم يكن فرق بين المطلق والنكرة في اصطلاح اهل الاصول
اذ تمثيل جميعهم المطلق بالنكرة في كتبهم فسّر المطلق بما هو تفسير النكرة
ووجهه ان المطلق هو الدالّ على الماهية من حيث هي والماهية من حيث
هي لا توجد الا في ضمن الآحاد فالتكليف المتعلق بالماهية من حيث هي
يستدعي وجودها في الخارج ووجودها في الخارج لا يتصوّر الا في ضمن
الآحاد فالتكليف بها يستدعي وجود واحد في الخارج غير عين
فيكون التكليف متعلقا بوجود واحد في الخارج غير عين فلا فرق بين ان
تجعل متعلق التكليف الماهية من حيث هي او واحدا من آحادها في الخارج

غير عين فلهذا لم يفرقوا بين المطلق والنكرة **قوله تخلص** فنحن
قائلون بالعموم المعنوي عقلا ومانعون من التكليف به شرعا فتسميته
الكلي في الأصول بالمطلق هو الحق فان التكليف بالمطلق ممكن
فانه موجود وان توقف وجوده على المشخصات وليس التكليف
به من حيث انه كلي ممكنا لعدم وجوده في الخارج مطلقا **ه**
المصنف واصحابه من علماء الأصول قائلون بان الماهية لها شمول وعموم
معنوي لكن باعتبار العقل لما عرفت ان الكلية عارضة للماهية
في العقل لا في الخارج ومانعون من التكليف بالماهية المفيدة بقيد
بها ٤ العموم المعنوي وشمولها فان الماهية بقيد العموم غير موجودة في
الخارج فلا يكون التكليف شرعا لما عرفت ان التكليف لا يكون بالاعتبارات
الذهنية بل بالامور الخارجية فتسمية الكلي اي الماهية من حيث
هي بالمطلق هو الحق فان التكليف بالمطلق الذي هو الماهية من حيث هي
ممكن فان المطلق الذي هو الماهية من حيث هي موجود في الخارج وان
لم يكن منفردا بالوجود مستقلا به بل توقف وجوده على المشخصات
وليس التكليف بالمطلق من حيث انه كلي ممكنا لما عرفت ان الماهية المقيدة
بقيد الكلي غير موجود في الخارج مطلقا اي لا بالاستقلال ولا في
ضمن المشخصات بخلاف المطلق فانه وان لم يكن موجودا بالاستقلال

يكون

يكون موجودا في ضمن المشخصات واعلم ان الأصوليين اختلفوا ان 46
الامر بفعل هل يكون المطلوب منه ماهية الفعل من حيث هي او واحدا
من جزئياته فذهب بعضهم الى ان المطلوب من الامر بالفعل المطلق واحد
من جزئياته باعتبار انه ممكن مطابق للماهية فيكون المراد بالمطلق جزئي
ممكن مطابق للماهية لا الماهية فلا يكون المراد بالمطلق الماهية من حيث
هي وذهب بعضهم الى ان المطلوب من الامر بالفعل المطلق الماهية من حيث
هي فيكون المراد بالمطلق الماهية من حيث هي فيكون المطلق اسما للماهية
من حيث هي فتسمية الماهية من حيث هي بالمطلق هو الحق والماهية من حيث تسمية الكلي ٤
هي في الكلي اي الماهية من حيث هي في الأصول بالمطلق هو الحق وهو
المختار عند المصنف **بحثه** الأول ان الماهية من حيث هي يستحيل وجو دها
في الخارج لان الماهية من حيث هي يلزمها التعدد اي الاشتراك بين كثيرين
فيكون كليا والموجود في الخارج يلزمه التشخص فيكون جزئيا فلو كانت
الماهية موجودة في الخارج يلزم ان يكون كليا جزئيا معا في الخارج
وهو محال وكلما يستحيل وجوده في الخارج لا يكون مطلوبا وهو غير
مستقيم فانا لا نسلم ان الماهية من حيث هي يلزمها التعدد وذلك
لانه لو استلزم الماهية من حيث هي التعدد امتنع عروض التشخص
لها وليس كذلك بل الماهية من حيث هي لا تقتضي التعدد والوحدة

بحثه الثاني ان المطلوب من الامر بفعل مطلق هو الماهية من حيث
هي لان المطلوب من الامر بالفعل المطلق فعل مطلق ولا شي من الجزئي بفعل
مطلق لان الجزئي متقيد بالمشخصات فلا شي من المطلوب من الامر بفعل
مطلق بجزئي وينعكس الى قولنا لا شي من الجزئي بمطلوب من الامر بفعل مطلق
فيلزم ان تكون الماهية من حيث هي المشتركة بين الجزئيات هي المطلوبة من
الامر بالفعل المطلق فيكون المراد من المطلق الماهية من حيث هي التي هي
الكلي فتسمية الكلي بالمطلق هو الحق ولا يحتاج ان تحمل المطلق على
واحد من الجزئيات في الخارج والاعتراض على هذا بانه يستحيل وجود
الماهية المشتركة في الخارج ولا يلزم ان يكون الموجود في الخارج كليا
جزئيا معا في الخارج ساقط لانهم ما قالوا ان الماهية بقيد الاشتراك
هي المطلوبة بل قالوا الماهية من حيث هي معروضة للاشتراك هي المطلو بة
ولا يستحيل ان تكون الماهية المعروضة للاشتراك موجودة في
الخارج والحق ان الماهية من حيث هي لا توجد في الخارج الا في ضمن
الجزئيات فتكون الماهية من حيث هي مطلوبة بالقصد الاول والجزئي
مقصود بالقصد الثاني فعلى هذا صح تسمية الكلي ان الماهية من حيث
هي بالمطلق وصح تسمية الجزئي بالمطلق ايضا ٥ قوله قاعدة
والكلي وان كان اعم من الجزئي فان عدم الكلي اخص من عدمه فانه كلما

صدق

صدق السواد صدق اللون من غير عكس وكذلك كلما صدق الا لون
صدق الاسواد من غير عكس ٥ الكلي كاللون بالنسبة الى السواد والانسان
بالنسبة الى زيد وهذا الانسان اعم مطلقا من الجزئي كالسواد
بالنسبة الى اللون وكزيد وهذا الانسان بالنسبة الى الانسان
فانه كل ما صدق السواد عليه صدق اللون عليه وليس كل ما صدق
اللون عليه صدق السواد عليه فان البياض صدق عليه اللون ولا
يصدق السواد عليه وكذا صدق زيد وهذا الانسان مستلزم
لصدق الانسان من غير عكس وعدم الكلي اخص مطلقا من عدم الجزئي
فعدم اللون اخص مطلقا من عدم السواد فانه كلما صدق الا لون صدق
الاسواد من غير عكس وكذا عدم الانسان اخص مطلقا من عدم زيد
وعدم هذا الانسان فانه كلما صدق الا انسان صدق عدم زيد
وعدم هذا الانسان من غير عكس وذلك لان كل امرين بينهما عموم
وخصوص مطلق يكون بين نقيضيهما عموم وخصوص مطلق على العكس ٥
قوله قاعدة كل معقولين غير متباينين فاحدهما مع الآخر
اما اخص مطلقا او اعم مطلقا او اعم من وجه واخص من وجه
كالانسان والابيض فمن الانسان ما ليس بابيض ومن الابيض ما ليس
بانسان او متساويين كالناطق والانسان فالاولان لا ينعكسان

راشابران بل كل من الموصوفات باحدهما يوصف بالآخر وليس
كلما يوصف بالآخر يوصف به بل بعضه والآخران يتعاكسان
والأوسطان لا يتعاكسان على الحصر بل على البعض واذا تحقق عام
وخاص مطلقان فالاشتراك في الاخص يوجب الاشتراك في الاعم
ضرورة والا لوجد ما هو اخص بدون الاعم ومعه وايضا استلزم
ان يكون الاخص مطلقا اعم من اعمه ● كل معقولين اي كليين
غير متباينين فاحدهما بالقياس الى الآخر اما اخص منه مطلقا كالانسان
بالقياس الى الحيوان فانه اخص من الحيوان مطلقا او اعم منه مطلقا
كالحيوان بالنسبة الى الانسان فان الحيوان اعم من الانسان مطلقا
أو اعم منه من وجه واخص منه من وجه كالانسان والابيض فان
الانسان اعم من الابيض من وجه فان من الانسان من ليس بابيض
كالحبشي واخص من الابيض من وجه فان من الابيض ما ليس بانسان
كالثلج او مساو له كالناطق بالنسبة الى الانسان فالاولان اي الاخص
مطلقا والاعم مطلقا لا يتعاكسان تراشابران اي لا يكون اخص مطلقا
من شيء اعم منه مطلقا وكذلك لا يكون اعم مطلقا من شيء اخص منه مطلقا
فان الانسان الذي هو اخص مطلقا من الحيوان لا يكون اعم منه مطلقا
وكذلك الحيوان الذي هو اعم مطلقا من الانسان لا يكون اخص منه مطلقا

بل كلما هو موصوف باحدهما اي الاخص مطلقا يوصف بالآخر اي
الاعم مطلقا وليس كلما يوصف بالآخر اي الاعم مطلقا يوصف به اي
بالاخص مطلقا بل بعض ما يوصف بالاعم مطلقا يوصف بالاخص وذلك
كالانسان والحيوان فان كلما يوصف بالانسان يوصف بالحيوان فصدق
كل انسان حيوان وليس كلما يوصف بالحيوان يوصف بالانسان فليس
كل حيوان انسان بل بعض ما يوصف بالحيوان يوصف بالانسان
فيصدق بعض الحيوان انسان ويلزم من هذا ان يكون نقيض الاخص
مطلقا اعم من نقيض الاعم مطلقا ونقيض الاعم مطلقا اخص من نقيض
الاخص مطلقا فان نقيض الانسان اعم من نقيض الحيوان مطلقا
ونقيض الحيوان اخص من نقيض الانسان مطلقا والاخيران اي
المتساويان يتعاكسان فانه اذا كان الشيء مساويا لآخر يكون
ذلك الآخر مساويا له وكل ما يوصف باحدهما يوصف بالآخر
وبالعكس كالانسان والناطق فان الانسان مساو للناطق والناطق
ايضا مساو للانسان وكلما يوصف بالانسان يوصف بالناطق
وبالعكس ويمكن أن يحمل قوله يتعاكسان على ان عدم احد المتساويين
مساو للآخر كاللاانسان واللاناطق فانهما ايضا متساويان
والأوسطان اي الاعم من وجه والاخص من وجه لا يتعاكسان

على الحصر أي ليس كل ما يوصف بأحدهما يوصف بالآخر ولا كل ما
يوصف بالآخر يوصف به بل يتعاكسان على البعض أي بعض ما يوصف
بأحدهما يوصف بالآخر وبعض ما يوصف بالآخر يوصف به كالإنسان
والأبيض فانه ليس كلما يوصف بالإنسان يوصف بالأبيض فان الحبشي
إنسان وليس أبيض وليس كلما يوصف بالأبيض يوصف بالإنسان
فان الثلج أبيض وليس بإنسان ويمكن ان يحمل قوله لا يتعاكسان على
الحصر بل على البعض على ان عدم الأعم من الشيء من وجه والأخص منه
من وجه في جميع الصور بل في بعض الصور أي لا يلزم ان يكون كل أمرين
بينهما عموم وخصوص من وجه يكون بين نقيضيهما عموم وخصوص
من وجه بل في بعض الصور يكون بين أمرين عموم وخصوص من وجه
ويكون بين نقيضيهما عموم وخصوص من وجه كالإنسان والأبيض
فانه يكون بينهما عموم وخصوص من وجه ويكون بين نقيضيهما وهما
اللاإنسان واللاأبيض أيضا عموم وخصوص من وجه فان اللاإنسان
واللاأبيض يصدقان معا على البقر الأسود ويصدق اللاإنسان
بدون اللاأبيض في الثلج ويصدق اللاأبيض بدون اللاإنسان في الحبشي
وفي بعض الصور يكون بين أمرين عموم وخصوص من وجه ولا يكون
بين نقيضيهما عموم وخصوص أصلا لا مطلقا ولا من وجه بل يكون

لا يكون الأعم من عدم الأخص من وجه وأخص منه من وجه

بينهما

49
بينهما مباينة كلية كالحيوان واللاإنسان فانه بينهما عموم
وخصوص من وجه فان الحيوان يصدق مع اللاإنسان في الفرس
ويصدق الحيوان بدون اللاإنسان في الإنسان واللاإنسان بدون
الحيوان في الشجر ويكون بين نقيضيهما وهما اللاحيوان والإنسان
مباينة كلية فان نقيض العام مع عين الخاص متباينان وإذا تحقق
عام مطلق كالجسم النامي وخاص مطلق كالحيوان فالاشتراك في
الأخص يوجب الاشتراك في الأعم أي إذا اشترك شيئان في الأخص
كاشتراك الإنسان والفرس في الحيوان الذي هو أخص من الجسم
النامي يوجب اشتراكهما في الأخص الذي هو الحيوان اشتراكهما في
الأعم الذي هو الجسم النامي ضرورة لانه لو اشتركا في الأخص ولم يشتركا
في العام لتحقق الأخص بدون الأعم ومع الأعم وذلك لانه لما اشتركا
في الأخص تحقق الأخص فيهما ولما لم يشتركا في الأعم لم يتحقق الأعم
فيتحقق الأخص بدون الأعم ولما كان الأخص مستلزما للأعم يلزم
تحقق الأعم فيلزم تحقق الأخص بدون الأعم ومع الأعم وهو محال
وأيضا يلزم ان يكون الأخص مطلقا أعم من أعمه وذلك لانه لما
اشتركا في الأخص ولم يشتركا في الأعم لزم تحقق الأخص بدون الأعم
والأخص متحقق مع الأعم وما تحقق مع شيء وتحقق بدونه يكون أعم

منه فيلزم ان يكون الاخص اعم من الاعم قوله قاعدة
والمعنى العام اذا وجب له امر او امتنع عليه لذاته اطرد فيما وقع
تحته وما امكن له لذاته فقد لا يمكن لما تحته فان خواص ما تحته
قد تجب باعتبارها وتمتنع عليها باعتبار الاعم ه المعنى العام اذا وجب له ما يمكن
لذاته امر او امتنع عليه امر لذاته اطرد فيما وقع تحته من الافراد
اي ما وجب له لذاته وجب لما تحته من الافراد وما امتنع عليه لذاته
امتنع على ما تحته من الافراد وذلك لان ما وجب للعام لذاته يكون
لازما له والعام لازم لما تحته فيكون الواجب له واجبا لما تحته
لان لازم اللازم لازم وما امتنع على العام لذاته مناف له والعام
لازم لما تحته من الافراد ومنافي اللازم مناف للملزوم فيكون ما
امتنع على العام لذاته ممتنعا على ما تحته من الافراد وما امكن للعام
بالامكان الخاص لذاته قد لا يمكن لما تحته من الافراد بالامكان
الخاص بل قد يجب لما تحت العام من الافراد ما يمكن للعام بالامكان
الخاص وقد يمتنع على ما تحت العام من الافراد ما يمكن للعام بالامكان
الخاص وذلك لان خواص ما تحت العام قد يجب لما تحت العام باعتبار
ذات ما تحت العام اذا كانت الخاصة لازمة وهي ممكنة للعام
بالامكان الخاص لذاته وكذلك الخاصة اللازمة لنوع من الانواع

المندرجة

المندرجة تحت العام يكون ممتنعة على غير ذلك النوع من الانواع
التي هي تحت العام وتكون ممكنة للعام لذاته بالامكان الخاص قوله قاعدة
واللازم الحقيقي ما لا يفارق الشيء في الخارج والذهن جميعا
كالزوجية للاربعة بعد فهمها والامر الواحد اذا اجتمع مع شيئين
متقابلين لم يكن لحوق احدهما اياه لذاته بل لامر خارجي والحقيقة
الانسانية اذا تشخصت بالوقوع في الاعيان وعمت بشرط التجرد فهي
لذاتها لا تقتضي عموما ولا خصوصا وكلما لحقه امر بسبب اذا تجرد
عن ذلك السبب لا يلزمه لذاته والا لما افتقر الى الخارجي فصح ان
العموم والخصوص عرضيان للالفاظ من حيث انها ذوات معان وعرضيان
للمعاني لا من حيث انها ذوات الفاظ وليسا بعرضيين لازمين بل عارضين ه
اللازم للشيء ما يمتنع انفكاكه عنه وهو اما لازم للوجود الخارجي
واما لازم للوجود الذهني دون الخارجي واما لازم للماهية بوسط
او بغير وسط قال المصنف اللازم الحقيقي ما لا يفارق الشيء
في الخارج والذهن جميعا والصحيح ان يقال ما يمتنع مفارقته فان
ما لا يفارق الشيء لا يلزم ان يكون لازما ولعله سماه اللازم الحقيقي
منسوبا الى الحقيقة اي الماهية فان ما يمتنع مفارقته في الخارج
والذهن جميعا يكون لازما للحقيقة فنسبه اليها وذلك كالزوجية

للاربعة فانها لازمة للاربعة في الخارج وفي الذهن بعد فهم الاربعة
وبهذا القيد يتميز عن الذاتي والامر الواحد اذا اجتمع مع شيئين
متقابلين لا في زمان واحد فان اجتماع الشيئ مع شيئين متقابلين
في زمان واحد محال بل اجتمع مع احد المتقابلين في زمان ومع
المتقابل الاخر في زمان آخر كالجسم اذا اجتمع مع السواد والبياض
في زمانين لم يكن لحوق احدهما للشيء لذاته بل لامر خارجي اي خارج
عن الشيء وذلك لانه لو كان لحوق احدهما اياه لذاته لكان اللاحق
لازما لذاته فامتنع اجتماعه مع الآخر ضرورة امتناع اجتماع المتقابلين
فلا يكون لحوق احدهما اياه لذاته بل الامر خارج عنه والحقيقة الانسانية
اذا تشخصت بالوقوع في الاعيان وعمت بشرط التجرد عن اللواحق المشخصة
فهي لذاتها لا تقتضي عموما ولا خصوصا وذلك لانها لو كانت لذاتها تقتضي
العموم امتنع تشخصها بالوقوع في الاعيان والا لزم ان تكون في الاعيان
متشخصة وعامة وهذا محال ولو كانت لذاتها تقتضي الخصوص
امتنع عمومها والا لزم جواز اجتماع التشخص والعموم فيها وهو محال
وكل شيء لحقه امر بسبب اذا تجرد عن ذلك السبب لا يلحقه
ذلك الامر فذلك الامر لا يلزم ذلك الشيء لذاته لانه لو كان لازما
لذلك الشيء لذاته لما افتقر الى ذلك السبب الخارجي واذا تقرر

هذا فقد صح ان العموم والخصوص عرضيان للالفاظ من حيث انها
ذوات معان وذلك لان لحوق العموم والخصوص للالفاظ باعتبار
عروضهما للمعاني والمعاني خارجة عن الالفاظ وما لحق الشيء بسبب
امر خارج لا يكون لازما فالعموم والخصوص لا يكونان لازمين للالفاظ
بل عارضين لها من حيث انها ذوات معان وكذلك العموم والخصوص
عرضيان للمعاني لان المعاني قد تجتمع مع العموم تارة ومع الخصوص
اخرى فلم يكن لحوق احدهما اياها لذاتها بل لامر خارجي ولا يكون
احدهما لازما لها فتعين ان يكونا عرضيين غير لازمين بل عارضين
لكن عروضهما للمعاني لا من حيث انها ذوات الفاظ لانهما يعرضان
للمعاني من غير اعتبار الالفاظ **قوله قاعدة** ولا دلالة للعام
على الخاص من حيث خصوصه وللخاص دلالة على العام اللازم اما تضمنا
ان كان جزءه او التزاما ان كان خارجا عنه فالقائل رأيت فعلا
وحركة ولم ار صلوة صادق والقائل رأيت صلوة ولم ار حركة ولا فعلا
كاذب لدلالة الصلوة ضمنا على الحركة والفعل والخاص لما لم يكن
جزء العام ولا لازمه ولا كله لتحققه دونه انتفت الدلالات
كلها ومن هذه القاعدة يعلم ان من اعترف ان الانسان عام اخطأ
في تعريف هذا العموم بانه اللفظ الواحد الدال على شيئين فصاعدا

فان الانسانية لا دلالة فيها على الكثرة بل على معنى واحد
يلزمه صحة انطباقه على الكثرة لا دلالة عليها ه العام يطلق
على معنيين احدهما الكلى اى الماهية من حيث هى والآخر الماهية
المقيدة بكثرة غير محصورة وكذلك الخاص يطلق على معنيين
احدهما الجزئى المندرج تحت العام بالمعنى الاول والآخر الماهية
المقيدة ببعض الكثرة ولا دلالة للعام بالمعنى الاول على الخاص
بالمعنى الاول من حيث خصوصه وللخاص بالمعنى الاول دلالة على
العام اللازم احترازا من العام الغير اللازم كعرضى مفارق بالنسبة
الى جزئياته كالماشى بالفعل بالنسبة الى الانسان وكالضاحك
بالفعل بالنسبة الى افراد الانسان ودلالة الخاص على العام اللازم م
اما بالتضمن ان كان العام جزءا للخاص كالحيوان بالنسبة الى الانسان
فان الحيوان عام بالنسبة الى الانسان لازم له جزء له والانسان دال
عليه بالتضمن واما بالالتزام ان كان العام اللازم خارجا عن الخاص
كالحيوان بالنسبة الى الناطق فان الحيوان عام لازم بالنسبة الى
الناطق خارج عن مفهوم الناطق والناطق دال على الحيوان بالالتزام
فالقائل رأيت فعلا وحركة ولم ار صلوة صادق لان الحركة والفعل
عام لازم بالنسبة الى الصلوة ولا دلالة للعام على الخاص والقائل

رأيت

رأيت صلوة ولم ار حركة ولا فعلا كاذب لان الصلوة خاص بالنسبة
الى الحركة والفعل وللخاص دلالة على العام اما بالتضمن واما بالالتزام
وانما قلنا لا دلالة للعام على الخاص لان الخاص لا يكون جزء العام
ولا لازمه ولا كله اى كل العام وذلك لان الخاص لو كان جزءا
للعام او لازما له او كله لما تحقق العام بدونه ضرورة امتناع تحقق
الشىء بدون جزئه او لازمه او كله واللازم باطل ضرورة تحقق العام
بدون الخاص فالملزوم كذلك واذا لم يكن الخاص جزء العام ولا لازمه
ولا كله انتفت الدلالات كلها اى المطابقة والتضمن والالتزام اما
انتفاء دلالة المطابقة فان الخاص لم يكن كله واما انتفاء دلالة
التضمن فلان الخاص لم يكن جزء العام واما انتفاء دلالة
الالتزام فلان الخاص لم يكن لازما للعام ومن هذه القاعدة وهى انه
لا دلالة للعام على الخاص يعلم ان من اعترف بان الانسان من حيث هو
عام بالمعنى الاول اخطأ فى تعريف العام بهذا المعنى اى الماهية من
حيث هى بانه اللفظ الواحد الدال على شيئين فصاعدا فان الانسانية
من حيث هى لا دلالة فيها على الكثرة وذلك لان الانسان من حيث هو
عام بالنسبة الى الكثرة اى الجزئيات ولا دلالة للعام على الخاص
اه لا بل الانسانية دالة على معنى واحد صح انطباقه على الكثرة لا

دلالته على الكثرة فانه لا يلزم من صحة انطباقه على الكثرة
دلالته عليها ه **قوله قاعدة** يفرق فيها بين هذا العموم وبين
الاستغراقي وهذه الأحكام للعام بمعنى عدم منع الشركة وهو
الذي يضاف الى المفرد من دون ضميمة تعريف او غيره فاما العام
الاستغراقي فهو المنسوب الى الخبر فقولنا كل شيء ليس معناه كل الشيء
فان الاول كل عددي والثاني كل مجموعي وانت تقول كل حبة
من البر غير متقوم ولا تقول كل الحبات منه غير متقوم ويعرف
العددي بالتنوين والمجموعي باللام والاول هو الاستغراقي فانه يشير
الى تحقق الحكم في كل واحد واحد فكل سواد لون معناه كل واحد واحد
مما يوصف بانه سواد كيف كان فانه موصوف بانه لون والعام
المعنوي يلزم من كذبه كذب الخاص ولا عكس ومن صدق الخاص
صدقه ولا عكس والاستغراقي يلزم من كذب الحكم على الخاص كذبه
ولا عكس ومن صدق الحكم فيه صدقه على الخاص ولا عكس وهذا العام
هو الذي يتأتى الاحتجاج به لتعرضه للآحاد بخلاف الاول فانك تحكم
عليه بما لا يتعدى الى الاشخاص بقول السواد يمكن تخصصه بالانسان
ولا تقول كل سواد فانه اذا تشخص بغيره فرض في الانسان لم يكن
هو هو فلم يمكن للآحاد ما امكن للماهية المطلقة وهذه

قواعد

قواعد مهمة ونفعها عظيم ه أراد ان يذكر في هذه القاعدة
الفرق بين هذا العموم أي الذي بحسب الكلي أي الماهية من حيث هي
وهو الذي سمي بالمعنوي وبين العموم الاستغراقي أي العموم الذي يكون
للماهية باعتبار تقييده بكثرة غير محصورة وهذه الاحكام
التي ذكرها في القواعد المتقدمة انما هي للعام المعنوي أي الكلي
باعتبار عدم منع الشركة وهذا العموم يضاف الى المفرد باعتبار
نفسه من دون ضميمة تعريف او غيره نحو وقوعه في سياق النفي
فاما العام الاستغراقي فهو المنسوب الى الجملة لا الى المفرد
كما سيظهر فقولنا كل شيء ليس معناه كل الشيء فان الاول كل
عددي يعتبر بالقياس الى جزئيات الشيء والثاني كل مجموعي يعتبر
بالقياس الى أجزاء الشيء والفرق ظاهر بين كل عددي وبين كل
مجموعي فانك تقول كل حبة من البر لا قيمة له ولا تقول كل
الحبات من البر لا قيمة له وهذا فرق معنوي واما الفرق
بحسب اللفظ فالعددي يعرف بالتنوين في المضاف اليه والمجموعي
يعرف باللام في المضاف اليه والاول أي كل عددي هو العام
الاستغراقي فانه يشير الى تحقق الحكم في كل واحد واحد من الافراد
فقولنا كل سواد لون معناه كل واحد واحد مما يوصف بانه

سواد كيف كان سواء كان السواد تمام ماهيته او داخلا في ماهيته
او خارجا عن ماهيته لازما لها او عارضا فهو موصوف بانه لون
والفرق بين العام المعنوي وبين العام الاستغراقي ان العام المعنوي
يلزم من كذبه كذب الخاص كالحيوان بالنسبة الى الانسان فانه عام
معنوي ويلزم من كذب الحيوان كذب الانسان ولا عكس اي لا يلزم
من كذب الخاص كذب العام المعنوي فانه لا يلزم من كذب الانسان
كذب الحيوان ويلزم من صدق الخاص صدق العام المعنوي فانه يلزم من
صدق الانسان صدق الحيوان ولا عكس اي لا يلزم من صدق العام المعنوي
صدق الخاص فانه لا يلزم من صدق الحيوان صدق الانسان والعام
الاستغراقي يلزم من كذب الحكم على الخاص كذب الحكم عليه فانه
يلزم من كذب الحكم باشتراط النية على بعض الوضوء كذب الحكم باشتراط
النية على كل وضوء ولا عكس اي لا يلزم كذب الحكم على العام الاستغراقي
كذب الحكم على الخاص فانه لا يلزم من كذب الحكم باشتراط النية على
كل وضوء كذب الحكم باشتراط النية على بعض الوضوء ويلزم من صدق الحكم
على العام الاستغراقي صدق الحكم على الخاص فانه يلزم من صدق الحكم
باشتراط النية على كل وضوء صدق الحكم باشتراط النية على بعض الوضوء
ولا عكس اي لا يلزم من صدق الحكم على الخاص صدق الحكم على العام الاستغراقي

فانه لا

فانه لا يلزم من صدق الحكم باشتراط النية على بعض الوضوء صدقه
على كل وضوء وهذا العام اي العام الاستغراقي هو الذي يتاتى
الاحتجاج به لتعرضه للآحاد فيتاتى الاحتجاج به في ثبوت الحكم للآحاد
فانه اذا اثبت الحكم بالنسبة الى العام الاستغراقي ثبت لآحاده بخلاف
الاول اي العام المعنوي فانك تحكم على العام المعنوي بحكم لا يتعدى
الى الاشخاص تقول السواد يمكن تخصصه بالانسان اي السواد من
حيث هو ولا تقول كل سواد يمكن تخصصه بالانسان فان معنى الاول ل
ان السواد من حيث هو يمكن تخصصه بالانسان ولا امتناع فيه
ومعنى الثاني ان كل واحد واحد من اشخاص السواد يمكن تخصصه
بالانسان وهو ممتنع فان السواد اذا تشخص بغير الانسان يمتنع تخصصه
بالانسان فلم يمكن لآحاد السواد ما امكن لماهيته المطلقة وبهذا
ايضا يفرق بين العام المعنوي والعام الاستغراقي فان هذا الامكان
ثابت للعام المعنوي ولا يكون ثابتا للعام الاستغراقي وهذه القواعد
التي ذكرها المصنف مهمة ونفعها عظيم فان اثبات كثير من
المطالب الاصولية متوقف عليها **قوله مسألة** المشترك
جائز عقلا وواقع في اللغة والقرآن اما الاول فلعدم امتناع
وضع لفظ واحد لمفهومين مختلفين على البدل من واضع واحد او

واضعين يشتهر وضعاهما على أن الوضع تابع للغرض وقد يقصد
التعريف الاجمالي كالتفصيل واما الثاني فقيل المسميات غير
متناهية والاسماء متناهية لتركبها من الحروف المتناهية فلولا
وقوعه لخلت اكثر المسميات عما يدل عليها وليس بسديد لعدم
لزوم تناهي الألفاظ وان تركبت من الحروف المتناهية وان سلم منع
ان المتضادة والمختلفة التي توضع لها المشترك غير متناهية وان
سلم الا ان الوضع يشترط له القصد ويستحيل في غير المتناهي وان
سلم لم يلزم الوضع كانواع الروائح وكثير من الصفات ه
المشترك هو اللفظ الواحد الموضوع لمعنيين أو اكثر وضعا أول
قولنا اللفظ كالجنس للمشترك وغيره والواحد الموضوع يخرج به المهمل
والألفاظ المتباينة ولمعنيين أو أكثر يخرج المتواطئة والمشككة
لانها لم توضع الا لواحد وان كان ذلك المعنى مشتركا بين كثيرين ووضعا
اولا يخرج عنه الالفاظ المجازية فانها وان كانت موضوعة لمعنيين أو
اكثر ولكن لا وضعا اولا اعلم ان المشترك اما ان يكون واجبا وقوعه
أو ممتنعا وقوعه أو ممكنا وقوعه والممكن اما واقع أو غير واقع
فهذه اربع احتمالات وقال مشكك احتمال منها قابل لكن لا فرق
بين الواجب والممكن الواقع ولا بين الممتنع والممكن غير الواقع فان

الوجوب

الوجوب والامتناع بالذات لا معنى له ههنا فيكون الوجوب والامتناع
بالغير ولا فرق بين الواجب بالغير والممكن الواقع ولا بين الممتنع بالغير
والممكن غير الواقع فترجع الاحتمالات الاربع الى الاثنين الممكن
الواقع والممكن غير الواقع فلذلك لم يتعرض صاحب الاحكام
الا لهما وتبعه المصنف اختلف العلماء في اللفظ المشترك
هل وقع في اللغة أو لا وعلى تقدير وقوعه في اللغة هل وقع في القرآن
او لا فاثبت قوم وقوعه في اللغة ونفاه آخرون والمثبتون للوقوع
في اللغة فمنهم من منعه في القرآن ومنهم من أثبته فيه واختار المصنف
جوازه عقلا ووقوعه في القرآن واللغة اما الاول وهو الجواز
العقلي فلانه لا يمتنع عقلا وضع لفظ واحد لمفهومين مختلفين على سبيل
البدل من واضع واحد أو من واضعين بان وضع احدهما الاسم لمعنى ووضع
الآخر هذا اللفظ بازاء معنى آخر من غير شعور كل واحد بوضع الآخر
ثم اشتهر وضعاهما وخفي سببه فانه لو قدر ذلك لما لزم من فرض
وقوعه محال عقلا على ان وضع اللفظ تابع لغرض الواضع والواضع
كما انه قد يقصد تعريف الشيء لغيره التعريف التفصيلي فقد يقصد
التعريف الاجمالي اما لانه علمه مجملا ولم يعلمه مفصلا أو المحذور
يتعلق بالتفصيل دون الاجمال فلا يبعد وضع لفظ يدل على الشيء من

غير تفصيل لهذه الفائدة وأما الثاني وهو وقوع المشترك في اللغة
فقد قال قوم انه لو لم تكن الألفاظ المشتركة لخلت اكثر المسميات عن
الألفاظ الدالة عليها واللازم باطل فالملزوم كذلك اما الملازمة فلان
المسميات غير متناهية لان من جملتها الاعداد والروايح وهي غير متناهية
والألفاظ متناهية لكونها مركبة من الحروف المتناهية فاذا وزعت الألفاظ
على المعاني بحيث وضع كل من الالفاظ بازاء واحد من المعاني فقط لزم
خلو اكثر المسميات عن الألفاظ واما بطلان التالي فلان الحاجة
داعية الى التعبير عنها بالالفاظ فلا بد من وضعها وهذا ليس بسديد
فان الملازمة ممنوعة قولهم في بيانها ان المسميات غير متناهية
قلنا ان اردتم بكون المسميات غير متناهية أن المسميات المتضادة
وهي الأمور المتقابلة التي يمتنع اجتماعها في محل واحد في زمان واحد
كالسواد والبياض والعمى والبصر والمختلفة وهي الأمور التي حقيقتها
مختلفة ولا يمتنع اجتماعها في محل واحد كالحركة والبياض والضحك
والكتابة غير متناهية فلا نسلم انها غير متناهية وان اردتم بكون
المسميات غير متناهية ان غير المتضادة والمختلفة اعني المتماثلة وهي
الامور المتفقة في الحقيقة كافراد النوع الحقيقي غير متناهية فنسلم انها
غير متناهية ولكن لا يفيد عدم تناهيها في بيان الملازمة اذ يكفي وضع

اللفظ

اللفظ الواحد بازاء الحقيقة المشتركة بالتواطي فلا يلزم خلوها عن
الاسماء ضرورة تناول اللفظ الواحد الموضوع للحقيقة المشتركة بين الامور
المتماثلة اياها ولئن سلم ان المتضادة والمختلفة غير متناهية وان المتما ثلة
لا يكفي وضع اللفظ بازاء الحقيقة المشتركة بينهما ولكن وضع
الألفاظ للمسميات انما مشروط بكون كل واحد من المسميات مقصودا
بالوضع وما لا نهاية له مما يستحيل فيه أن يكون مقصودا بالوضع
لانه لو كان مقصودا بالوضع لكان متعقلا اذ غير المتعقل لا يقصد
وتعقل ما لا نهاية له محال لامتناع احاطة الذهن بما لا يتناهى
ولئن سلم أن المسميات غير متناهية لكن لا نسلم ان الألفاظ متناهية
قولهم لانها مركبة من الحروف المتناهية والمركب من المتناهي متناه
قلنا لا نسلم أن المركب من المتناهي متناه وسنده ان اسماء العدد
متناهية والمركب منها غير متناه ولئن سلمنا الملازمة ولكن لا نسلم
بطلان اللازم فانه من الجائز خلو اكثر المسميات عن الالفاظ فان كثيرا
من المعاني لم تضع العرب بازائها ألفاظا تدل عليها لا بطريق الاشتراك
ولا بطريق التفصيل كانواع الروايح وكثير من الصفات ه قوله
وقيل اطلاق اللغة القرء على الطهر والحيض دليل الوقوع فيقال كونه
مشتركا غير منقول لعل الاطلاق لمعنى مشترك او انه حقيقة في احدهما

مجاز في الآخر وان خفي وهذان الحق نفيا للتجوز والاشتراك في الاول
وترجيحا للمجاز على الاشتراك في الثاني ٥ قال ابو الحسين
البصري ان اهل اللغة اطلقوا القرء على الطهر والحيض وهما ضدان
واطلاقهم القرء عليهما دليل وقوع المشترك في اللغة ولقائل ان
يقول القول بكونه مشتركا غير منقول عن اهل اللغة بل غاية ما نقل
اتحاد الاسم وتعدد المسمى وهذا لا يقتضي وقوع المشترك ولعله
اطلق القرء على الطهر والحيض باعتبار معنى واحد مشترك بينهما لا
باعتبار اختلاف حقيقتيهما وان القرء حقيقة في احدهما مجاز في الآخر
وان خفي علينا موضع الحقيقة والمجاز وهذان اي الاطلاق لمعنى
مشترك او انه حقيقة في احدهما مجاز في الآخر الحق واولى من كونه
مشتركا لفظا اما ان الاول منهما الحق فلما فيه من نفي التجوز والاشتراك
فانه اذا كان وضعه لمعنى مشترك يلزم نفي المجاز ونفي الاشتراك
وما يفضي الى نفي المجاز ونفي الاشتراك اولى مما هو مفض الى الاشتراك
واما ان الثاني منهما الحق واولى من كونه مشتركا لفظا فلانه وان كان
يلزم المجاز فهو اولى ترجيحا للمجاز على الاشتراك لما ستعرف ان
اللفظ اذا دار بين المجاز والاشتراك فالمجاز ارجح وفيه نظر فانا
اذا سمعنا القرء ولم نفهم احدهما على التعيين وبقي الذهن مترددا ولو

كان

57

كان اللفظ متواطئا او حقيقة في احدهما مجازا في الآخر لما كان
كذلك فحينئذ يكون مشتركا بينهما وما قيل من انه يجوز ان يكون
حقيقة في احدهما مجازا في الآخر وخفي ذلك احتمال بعيد لان الخفاء
على وجه لا يعلم احد من اهل اللغة مع مبالغتهم في الاستقصاء
مستبعد والدلائل اللغوية لا يجب ان تنتهي الى القطع المانع من
الاحتمالات البعيدة بل يكفي فيها الاقرب ٥ **قوله** والاقرب
ان يقال الموجود صادق على القديم والحادث حقيقة فان كان
مدلوله الذات فهي مخالفة لكل ما سواها من الحوادث والا
لوجب الاشتراك في الوجوب بالذات وصفة زائدة فان اتحد
المفهوم منها ومن اسم الموجود في الحادث استلزم ان يكون
مسمى الوجود في الحادث واجبا لذاته او وجود القديم ممكنا
وان اختلف المفهومان وقع المشترك ٥ والاقرب ان يقال في
بيان وقوع المشترك في اللغة اتفق الكل على اطلاق اسم الموجود
على القديم اي الباري تعالى وعلى الحادث بطريق الحقيقة ولو كان
الموجود مجازا في احدهما لصح نفيه لان من علامات المجاز صحة النفي
والنفي ممتنع واذا كان الموجود حقيقة في القديم وفي الحادث
فان كان مدلول الموجود ذات القديم تعالى فهي مخالفة

وان لم يكن مخالفة بذاتها لما سواها من الحوادث ح

بذاتها لكل ما سواها من الحوادث والا لوجب الاشتراك بينها وبين
ما شاركها في معناها في الوجوب بالذات ضرورة التساوي في مفهوم الذات
وهو محال وان كان مدلول الموجود صفة زائدة على ذات القديم تعالى فاما نا
ان يكون المفهوم من الصفة الزائدة التي هي مدلول الموجود هو المفهوم من
اسم الموجود في الحادث واما خلافه فان اتحد المفهوم من الصفة الزائدة
التي هي الموجود من اسم الموجود في الحادث استلزم أن يكون مسمى الموجود
في الحادث واجبا لذاته ضرورة ان وجود القديم تعالى واجب لذاته وان
يكون وجود القديم تعالى ممكنا ضرورة امكان وجود ما سوى الله تعالى
وهو محال وان اختلف المفهوم اي المفهوم من الموجود الذي هو
صفة زائدة في القديم ومن اسم الموجود في الحادث وقع المشترك وهو
المطلوب وللقائل ان يقول لا نسلم انه ان اتحد المفهوم منها ومن اسم
الموجود في الحادث يلزم ان يكون مسمى الوجود في الحادث واجبا لذاته
او وجود القديم ممكنا فانه يجوز ان يكون المفهوم منهما متحدا لكن
مقولا بالتشكيك عليهما فلا يلزم ان يكون مسمى الموجود في الحادث
واجبا لذاته او وجود القديم ممكنا فان المقول بالتشكيك لا يقتضي
تساوي أفراده في الحقيقة فجاز ان يكون حقيقة فرد اقتضت الوجوب
بالذات وحقيقة فرد آخر اقتضت الامكان على تقدير ان يكون مقولا

بالتواطي

58

بالتواطي لا يلزم ان يكون مسمى الوجود في الحادث واجبا لذاته او
وجود القديم ممكنا فانه يجوز ان يكون صفة واحدة مشتركة بين الماهيتين
المختلفتين في الحقيقة اعني القديم والحادث ويقتضي احديهما لذاتها
تلك الصفة فيكون واجبة فيها والاخرى لا تقتضي لذاتها تلك الصفة
فتكون ممكنة فيها مع ان تلك الصفة مشتركة بينهما من حيث المعنى
فظهر أن وجوب الموجود في القديم وامكانه في الحادث لا يقتضي عدم
اشتراك الموجود فيهما من حيث المعنى **قوله** المانعون الاشتراك
يخل بمقصود الوضع وهو الفهم لتساوي النسبة وخفاء القرائن
واجيبوا بان فهم الجملة مقصود وليس فهم التفصيل ضروريا كاسماء
الاجناس **ش** المانعون من وقوع المشترك احتجوا على عدم وقوعه بان
المقصود من وضع الالفاظ الفهم والاشتراك يخل بالمقصود من الوضع
وهو الفهم ضرورة تساوي النسبة اي تساوي نسبة المعنيين الى اللفظ
وتساوي نسبة اللفظ الى المعنيين وخفاء القرائن فيختل المقصود
من الوضع واجيبوا بانه وان كان فهم التفصيل قد اختل فلا يختل
الفهم من جهة الجملة وفهم الجملة مقصود وليس فهم التفصيل لغة
ضروريا بدليل وضع اسماء الاجناس فانها لا تفيد تفاصيل ما تحتها ولئن
سلمنا ان الفائدة المقصودة انما هي فهم التفصيل فانما يمتنع ذلك

من وضع الالفاظ المشتركة أن لو لم تكن مفيدة لجميع مدلولاتها بطريق
العموم وليس كذلك على ما ذهب اليه الشافعي والقاضي وهو الحق كما
سيأتي تحقيقه ۝ **قوله** واما الثالث فلقوله والليل اذا عسعس
لاقبل وادبر وثلثة قروء وما قيل ان قرن به البيان طال بغير
فايدة والا فلا فايدة مردود بانها الاستعداد للامتثال بتقدير البيان
بظهور دليل التعيين ونيل الثواب بالاجتهاد في التاويل ۝ **واما**
الثالث وهو ان المشترك واقع في القرآن فلقوله تعالى والليل اذا
عسعس ذكره الجوهري في الصحاح وغيره من اهل اللغة ولقوله
تعالى ثلثة قروء وقد بين في الثاني ضعفه فلا ينبغي أن يذكر ههنا
وقد ذكرنا انه مشترك فيصح اثبات وقوعه في القرآن به قوله وما
قيل اشارة الى حجة المانعين من وقوعه في القرآن وقوله مردود
اشارة الى جوابها **تقرير** الحجة ان المشترك لو وقع في القرآن فاما
ان قرن به البيان بان يذكر معه قرينة تفيد المعنى المراد من
المعاني الموضوع هو لها كما يقال ثلثة قروء هي الاطهار فيلزم التطويل بل
بغير فايدة فانه يمكن أن يعبر عن المراد بلفظ مفرد وضع له
فقط والا اي وان لم يقترن به البيان فيكون غير مفيد لانه حينئذ
لم يحصل المقصود وهو الفهم التفصيلي وغير المفيد لا يقع به

الخطاب

الخطاب لانه عبث والله تعالى منزه عنه **تقرير** الجواب أنا
نختار الشق الثاني وقوله لا فايدة فيه **قلنا** انما يلزم عدم الفايدة
اذا كانت الفايدة منحصرة في الفهم التفصيلي وهو ممنوع فان
فايدته الاستعداد للامتثال بتقدير البيان بظهور دليل يدل
على تعيين البعض ونيل الثواب بالاجتهاد في التاويل هذا اذا كان غير
المبين في الاحكام **واما** اذا كان في غير الاحكام ففايدته مثل
فايدة اسماء الاجناس وهو الفهم الاجمالي على انه مبني على الحسن
والقبح العقلي وهو باطل ۝ **قوله تنبيه** المشترك يفارق
المجمل من حيث يترجح بعض مدلولاته بالاجتهاد والمجمل لا يدرك
الا ببيان من المجمل وما يترجح من المشترك بالرأي ماول وما
بين من المجمل مفسر ۝ **بيان** هذا مسبوق بتقرير مقدمة في بيان
اقسام نظم القرآن ومعناه على رأي أصحاب ابي حنيفة رحمه الله
فنقول اقسام نظم القرآن ومعناه فيما يرجع الى معرفة أحكام الشرع
اربعة اقسام **الاول** في وجوه النظم **الثاني** في وجوه البيان
بذلك النظم **الثالث** في وجوه استعمال ذلك النظم **الرابع**
في معرفة وجوه الوقوف على المراد **وجه** الحصر في هذه الاربعة
أن يقال التصرف في الكلام لا يكون الا للمتكلم او للسامع إذ

لا ثالث لهما فإن كان التصرف للمتكلم فلا يخلو إما أن يكون في اللفظ
أو في المعنى والتصرف في اللفظ إما أن يكون بحسب الوضع أو بحسب الاستعمال ل
فالتصرف للمتكلم في اللفظ بحسب الوضع هو القسم الأول والتصرف له في
المعنى هو القسم الثاني والتصرف له في اللفظ بحسب الاستعمال هو القسم
الثالث والتصرف للسامع هو القسم الرابع ثم القسم الأول وهو
نفس النظم أربعة وجوه الخاص والعام والمشترك والمؤول
وجه الحصر أن النظم إما أن يدل على مدلول واحد وهو الخاص
أو أكثر بطريق الشمول وهو العام أو بطريق البدل مع عدم ترجيح
البعض على البعض وهو المشترك أو مع ترجيحه وهو المؤول
والقسم الثاني وهو وجوه البيان أربعة أوجه أيضا الظاهر والنص
والمفسر والمحكم وجه الحصر أنه إما أن يكون ظاهر المراد للسامع
أو لا والأول إن لم يكن مقرونا بقصد المتكلم فهو الظاهر وإن كان مقرونا
به فإن احتمل التخصيص والتأويل فهو النص وإن لم يحتملهما فإن قبل النسخ
فهو المفسر وإن لم يقبل فهو المحكم وإن لم يكن ظاهر المراد فهو أيضا أربعة
أقسام الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه وجه الحصر أن عدم
ظهور المراد إما بغير الصيغة وهو الخفي أو بالصيغة وحينئذ إن أمكن
دركه بالتأمل فهو المشكل وإن لم يكن وبيانه مرجو فيه فهو المجمل

وإلا

60 وإلا فهو المتشابه والقسم الثالث وهو أن يكون راجعا إلى الاستعمال
أربعة أيضا الحقيقة والمجاز والصريح والكناية وجه
الحصر أن اللفظ إما أن يكون مستعملا فيما وضع له أولا والأول هو
الحقيقة والثاني هو المجاز وكل من الحقيقة والمجاز إن كان ظاهر
المراد بسبب الاستعمال فهو الصريح وإلا فهو الكناية والقسم
الرابع وهو معرفة وجوه الوقوف على المراد أربعة أوجه أيضا الاستدلال ك
بعبارته وبإشارته وبدلالته وباقتضائه وجه الحصر أن الاستدلال
في إثبات الحكم إما بالنظم وحينئذ إن كان النظم مسبوقا له فهو العبارة
وإلا فهو الإشارة وإما بغير النظم فإن كان مفهوما لغة فهو الدلالة
وإن كان مفهوما شرعا فهو الاقتضاء وإن لم يكن مفهوما شرعا ولغة فهو
فاسد فنقول المشترك يفارق المجمل من وجهين أحدهما أن المشترك قسمان
قسم يمكن ترجيح بعض مدلولاته بالاجتهاد والتأمل في معناه لغة من غير
بيان آخر وقسم لا يمكن الترجيح فيه إلا بالبيان فهذا القسم الأخير
من أقسام المجمل بخلاف الأول فعلى هذا المشترك قسمان قسم لا يكون
من أقسام المجمل وقسم يكون من أقسام المجمل فعلى الوجه الأول
يسمى القسم الأخير مشتركا مع كونه مجملا وعلى الثاني لا يسمى مشتركا
أصلا والوجه الأول أصح لأنه على الوجه الأول يلزم دخول القسم

الأخير في المشترك فيكون حينئذ مانعا وعلى الوجه الثاني يلزم خروج القسم
الأخير من حد المشترك فلا يكون الحد مانعا والمجمل ثلثة أنواع نوع لا
يفهم معناه لغة كالهلوع قبل التفسير ونوع معناه معلوم لغة ولكنه
ليس بمراد كالصلوة والزكوة والربوا ونوع معناه معلوم لغة ولكنه
متعدد والمراد واحد منها ولم يمكن تعيينه لانسداد باب الترجيح فيه
كما إذا أوصى لمواليه وله موال أعتقوه وموال أعتقهم ففي القسم الأخير
توارد المعنى باعتبار الوضعين وفي القسمين الأولين باعتبار غرابة اللفظ
وإبهام المتكلم وحكم المشترك التوقف فيه بشرط التأمل يعني يتوقف
فيه من غير اعتقاد حكم معلوم الاعتقاد ان المراد به حق حتى يقوم
دليل الترجيح لان الاشتراك ثبت غير المساواة وقد نفت العموم للمشترك
وكان الثابت فيه احد مفهوماته غير عين عند السامع من غير ترجيح لاحدهما
على الباقي فيجب التوقف ولكن بشرط ان لا يقعد عن طلب المراد لان ادراك
المراد فيه محتمل بالتأمل في الصيغة او طلب دليل آخر يعرف به المراد
وبالوقوف على المراد يزول معنى الاحتمال على التساوي فيجب الاشتغال
بالطلب ليزول الخفاء كما تأمل العلماء في لفظ القرء المشترك بين الحيض
والطهر فذكروا اصل هذا التركيب دالا على الجمع يقال قرأت الشيء قرانا
اي جمعته وضممت البعض الى البعض وعلى الانتقال ايضا يقال قرء النجم

إذا

61

اذا انتقل وحقيقة الاجتماع في الدم فان المجتمع هو الدم وحقيقة
الانتقال في الحيض لان الطهر هو الاصل والحيض عارض والانتقال
يتحقق من الاصل الى العارض فكان الحيض اولى بهذا الاسم وما هو
في لفظ الثلثة فوجدوه دالا على الافراد الكاملة وذلك في الحمل على الحيض
فقالوا المراد من القرء في قوله تعالى ثلثة قروء الحيض دون الاطهار
واستدلوا ايضا بالاثر وهو ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم او عن بعض
الصحابة طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان على ان المراد منها الحيض
لانه لما صرح فيه بلفظ الحيض واثر الرق في تنصيف ما ثبت في حق الحر
دون التبديل علم ان الثابت في حق الحرائر الحيض دون الاطهار وحكم
المجمل التوقف فيه واعتقاد حقيقة المراد الى ان يأتيه البيان يعني
يجب التوقف فيه في حق العمل دون الاعتقاد لان اعتقاد الحقية
فيه مع الاجمال ممكن والعمل به غير ممكن فاذا لحقه البيان يجب العمل
به كما يجب بالمفسر او الظاهر او المأول او المشكل على حسب تفاوت
درجات البيان فان البيان ان كان شافيا قطعيا كبيان الصلوة والزكوة
صار المجمل مفسرا وان كان ظنيا كبيان مقدار المسح بحديث المغيرة
صار مؤولا وان لم يكن بيانا شافيا خرج عن حيز الاجمال الى الاشكال
فيجب الطلب والتأمل كبيان الربوا بالحديث الوارد بالاشياء الستة

فان الربوا مع اجماله اسم جنس محلى باللام فيستغرق جميع انواعه والنبي
صلى الله عليه وسلم بين الحكم في الاشياء الستة من غير قصر عليها اذ لم
يوجد فيه شيء من كلمات القصر وانعقد الاجماع ايضا على ان الربوا
ليس بمقتصر عليها فصار مأولا فيها وبقي الحكم فيما وراءها غير معلوم كما
كان قبل البيان الا انه لما احتمل ان يوقف على ما وراءها بالتأمل في
هذا البيان يسمية مشكلا فيه لا مجملا وبعد الادراك بالتأمل
والوقوف على المعنى المؤثر صار مأولا فيه ايضا ووجب العمل به بغالب
الظن كذا قيل   وما ترجح من المشترك بالرأي اي بغالب الظن
مأول وما بين من المجمل مفسر ۞ قوله مسئله المترادف جائز
وواقع اما الاول فلعدم امتناع وضع واحد الفاظا لمعنى ويتفق عليه او من
واضعين لا شعور لاحدهما بالاخر ويشتهر الوضعان واما الثاني
فالصلهب والشوذب للطويل والبهتر والبحتر للقصير بالنقل قال المانع
في اتحاد المسمى تعطيل فائدة احد اللفظين والمؤنة في حفظ الواحد اخف
ولانه اذا اتحد الاسم دعت الحاجة الى معرفته مع خفة المؤنة في حفظه
بخلاف ما اذا تعدد لانه ان حفظ الكل شق والا اختل التخاطب لجواز
اختصاص كل باسم لا يعرفه الاخر واجيب بالمنع كيف وفيه توسعة في تحصيل
للمطلوب بطرق مع فوائد تتعلق بالنظم والنثر ومساعدة الفصحاء في مقاصد

بيانهم

62

بيانهم وبديع الفاظهم ولا يجب حفظ الجميع لتعتبر خفة المؤنة ومشقة
حفظ الجميع باطل باللغات المختلفة ۞ المترادف لفظ مفرد
دال بالوضع على مدلول لفظ اخر مفرد دال بالوضع باعتبار واحد
وهو جائز وواقع اما الجواز العقلي فلا سبيل الى انكاره لعدم امتناع
وضع واحد لفظين او اكثر لمعنى واحد ثم يتفق الكل عليه او واضعين
بان يضع احدهما احد اللفظين لمعنى ويضع الاخر لفظا اخر لهذا المعنى من
غير شعور لاحدهما بوضع الاخر ثم يشتهر الوضعان واما الثاني
وهو وقوع المترادف فلان الصلهب والشوذب للطويل والبهتر
والبحتر للقصير بالنقل عن العرب ومنع شذوذ من الناس وقوع المترادف
في اللغة مصيرا منهم الى ان الاصل عند تعدد الاسماء تعدد المسميات
واختصاص كل اسم بمسمى غير مسمى الاخر وبيانه من وجوه ذكر
المصنف منها ثلثة الاول انه يلزم من اتحاد المسمى تعطيل فائدة
احد اللفظين لحصولها باللفظ الاخر الثاني ان المؤنة في حفظ
الاسم الواحد اخف من حفظ الاسمين والاصل انما هو التزام اعظم
المشقتين لتحصيل اعظم الفائدتين والادنى للادنى الثالث انه
اذا اتحد الاسم دعت حاجة الكل الى معرفته مع خفة المؤنة
في حفظه فعمت فائدة التخاطب به بخلاف ما اذا تعددت الاسماء لان

كل واحد ان حفظ مجموع الاسماء شق جدا وقل اتفاق ذلك وان
حفظ بعض الاسماء اخل المخاطب لجواز اختصاص كل واحد بمعرفة
اسم لا يعرفه الآخر اجيب عن الاول بالمنع اى لا نسلم تعطيل
فائدة احد اللفظين وكيف تتعطل فائدة احد اللفظين وفيه توسعة
فى اللغة وتكثير للطرق المفيدة لتحصيل المطلوب فيكون اقرب الى
الوصول اليه فانه اذا تعذر حصول احد الطريقين لا يلزم تعذر
حصول الآخر بخلاف ما اذا اتحد الطريق وفيه فوائد اخر تتعلق
بالنظم والنثر بمساعدة احد اللفظين فى مقاصد بيان الفصحاء وبديع
الفاظهم من جهة حرف الروى ووزن البيت والمجانسة والمطابقة
والخفة فى النطق به وغير ذلك من المقاصد المطلوبة لارباب البلاغة
واصحاب الفصاحة وعن الثانى انه لا يجب حفظ الجميع لتعتبر خفة
المؤنة وانما يلزم المحذور منه وهو زيادة مؤنة الحفظ لو وجب
على كل واحد حفظ جميع المترادفات وهو ممنوع بل هو مخير بين حفظ
الجميع او البعض وعن الثالث ان مشقة حفظ الجميع باطل باللغات المختلفة
فانه لا يجب حفظ الجميع ولا تخل فائدة التخاطب بحفظ البعض ٥
قوله تنبيه قد يظن فى اسماء وضعت لمسمى باعتبار صفاته
كالسيف والصارم والمهند او صفات صفاته كالناطق والفصيح انها

مترادفة وليست ● قد يظن فى اسماء استعملت فى معنى واحد باعتبار
ذاته وصفة كالسيف والصارم او باعتبار صفاته كالصارم والمهند
او باعتبار صفته وصفة صفته كالناطق والفصيح انها مترادفة وليست
كذلك بل متباينة لاختلاف معانيها قوله تنبيه والفرق بين المترادف
والموكد والتابع اللفظى ان المترادف لا يزيد مرادفه ايضاحا ولا يجب
تقديم احدهما ولا يكون بنفسه والموكد خلافه والتابع خلافهما حيث
يشترط ان يكون على زنته وقد لا يفيد كحسن بسن ● وفرق بين المترا دف
والموكد والتابع اللفظى وهو ما يتبع لفظا آخر على زنته ولا يفرد نحو
عطشان نطشان وشيطان ليطان فان المترادف لا يزيد مترادفه
ايضاحا ولا يجب تقدم احد المترادفين على الآخر ولا يرادف الشيء بنفسه
بخلاف الموكد فانه يزيد الموكد ايضاحا ويجب تقديم الموكد على
الموكد ويوكد الشيء بنفسه والتابع اللفظى يخالف المترادف
والموكد حيث يشترط ان يكون على زنة متبوعه وقد لا يفيد التابع
اللفظى معنى اصلا كقولهم حسن بسن وشيطان ليطان قال ابن
دريد سألت ابا حاتم عن معنى قولهم بسن فقال ما ادرى ما هو ٥
قوله تقسيم وهو اما حقيقة وهى اللفظ المستعمل
فيما وضع له اولا فى الاصطلاح الذى به التخاطب وهى وضعية

وعرفية وشرعيه كالاسد والدابه والصلوة واما المجاز
وهو المستعمل في غير ما وضع له اولا في الاصطلاح الذي به
التخاطب لما بينهما من العلاقة وهي المشابهة اما في الشكل
كالانسان على المنقوش او صفة ظاهرة كالاسد على الشجاع لا خفية
كالبخر او لما كان كالعبد على العتيق او لما يكون كالخمر على العصير
او للمجاورة كجرى النهر ٥ الاسم ينقسم الى حقيقة والى مجاز والحقيقة
في اللغة فعيلة مأخوذة من الحق الذي هو مصدر حق الشئ اي ثبت
ومنه قوله تعالى ولكن حقت كلمة العذاب على الكافرين اي وجبت
وثبتت بمعنى الفاعل فيكون معناها الثابتة ثم نقلت الى الاعتقاد
المطابق لكونه ثابتا في نفس الامر ثم نقلت الى القول المطابق باعتبار
ان مدلوله ثابت ثم نقلت الى ما نحن بصدده وهو اللفظ
المستعمل فيما وضع له اولا في الاصطلاح الذي به التخاطب قوله
اللفظ كالجنس يتناول الحقيقة وغيرها قوله المستعمل يخرج عنه
اللفظ في ابتداء الوضع فانه لا يكون حقيقة ولا مجازا او قوله فيما
وضع له يخرج المهمل وقوله اولا يخرج المجاز فانه لفظ مستعمل في
غير ما وضع له اولا قوله في الاصطلاح الذي به التخاطب يشمل
الحقيقة الوضعية والعرفية والشرعيه فان كل واحدة منها

لفظ

لفظ مستعمل فيما وضع له اولا في الاصطلاح الذي به التخاطب فان الحقيقة
الوضعية وضعها الاول باصطلاح اللغة والحقيقة العرفية وضعها
الاول باصطلاح العرف والحقيقة الشرعية وضعها الاول باصطلاح
الشرع وهي اي الحقيقه يطلقها الاصوليون على لغوية وضعيه ولغويه
عرفية وعلى حقيقة شرعيه مثال الحقيقة الوضعية الاسد للمفترس
والحقيقه العرفيه الدابه لذات الحافر فان الدابة وضعت في
اصل اللغة لكل ما يدب على الارض وخصص اهل العرف بذات
الحافر والحقيقة الشرعيه الصلوة لذات الاركان فانها في اصل
اللغة للدعاء ثم نقل الشارع الى ذات الاركان والمجاز
مفعل من الجواز بمعنى العبور والمفعل للمصدر او للمكان ثم نقل
الى اللفظ المستعمل في غير ما وضع له اولا في الاصطلاح الذي به
التخاطب فهو مجاز في الدرجة الاولى من وجهين احدهما ان
العبور انما يحصل بانتقال الجسم من حيز الى حيز آخر فاذا اعتبر في
اللفظ كان على طريق المشابهة فيكون مجازا من هذه الجهة الثاني
انه صيغة للمصدر او للمكان وقد اطلق ههنا بمعنى الفاعل فان اللفظ
منتقل فيكون مجازا من هذه الجهة قوله اللفظ المستعمل بحاله
وقوله في غير ما وضع له اولا يخرج عنه الحقيقة قوله على الاصطلاح

الذي به التخاطب يشمل المجاز اللغوي الوضعي والمجاز اللغوي العرفي
والمجاز الشرعي قوله لما بينهما من العلاقة احتراز عن اللفظ المستعمل
في غير ما وضع له اولاً في الاصطلاح الذي وقع التخاطب به مثل الاعلام
المنقولة فانه لم ينقل لعلاقة وتنبيه على ان اللفظ لا يصح استعماله
بطريق المجاز اذا لم يكن من المعنى الحقيقي والمجازي علاقة معتبرة ومن
اعتقد كون المجاز وضعيا قال في حد المجاز هو اللفظ المتواضع على
استعماله في غير ما وضع له اولاً في الاصطلاح الذي به التخاطب
لما بينهما من العلاقة والحد الاول للمجاز متناول لمذهب من اعتقد
كون المجاز وضعيا ومذهب من لم يعتقد كونه وضعيا فان قيل الحد
المذكور للمجاز غير جامع ضرورة خروج التجوز بتخصيص الاسم العام
ببعض مدلوله لانه كتخصيص لفظ الدابة بذوات الاربع فانه مجاز وهو غير
مستعمل في غير ما وضع له اولاً لدخول ذوات الاربع في المدلول
الاصلي ويلزم منه ايضا خروج التجوز بزيادة الكاف في قوله تعالى
ليس كمثله شئ فانه مجاز وهو غير مستعمل في افادة شئ اصلاً
ويخرج ايضا منه التجوز بلفظ الاسد عن الانسان حالة قصد تعظيمه
وانما يحصل تعظيمه بتقدير كونه اسداً لا بمجرد اطلاق اسم الاسد
عليه بدليل ما اذا جعل علماً له ومدلوله اذ ذاك لا يكون غير ما وضع

له

له اولاً والجواب عنه اما الاشكال الاول فمندفع لانه لا يخفى ان
الدابة المقيدة غير الدابة المطلقة واذا كان لفظ الدابة حقيقة في
مطلق الدابة فاستعماله في الدابة المقيدة استعمال له في غير ما وضع له
اولاً واما الثاني فكذلك لان الكاف في قوله تعالى ليس كمثله شئ
غير مستعملة للاسمية كوضعها في اللغة ولا للتشبيه والا لكان معناها
ليس مثل مثله شئ فلا يفيد المقصود الذي هو نفي المثل وكانت مستعملة لا
فيما وضعت له واما الثالث ايضا كذلك فلان التعبير بلفظ الاسد عن
الانسان تعظيما له فليس لتقدير مسمى الاسد الحقيقي بل لمشاركته له في وصف
الشجاعة فلا تخرج عن كونها مجازا بالنسبة الى استعماله اللفظ في غير ما
وضع له اولاً واعلم انه لا بد وان يكون بين المفهوم الحقيقي والمجازي
علاقة اعتبرت في اصطلاح التخاطب بحسب النوع والا لجاز استعمال كل
لفظ لكل معنى بالمجاز وهو باطل بالاتفاق ولانه لو لم تكن العلاقة
بينهما لكان الوضع بالنسبة الى المعنى الثاني اول فيكون حقيقة فيهما
وقد اشترط قوم اللزوم الذهني بين المعنيين وهو باطل فان اكثر
المجازات المعتبرة عارية عن اللزوم الذهني والعلاقة المعتبرة
بين المعنى الحقيقي والمجازي كثيرة وقيل انها خمسة وعشرون نوعا
بالاستقراء وقيل اثنا عشر نوعا وصاحب الاحكام ذكر اربعة انواع

وزعم ان جميع جهات التجوز وان تعددت غير خارجة عنها وتبعه
المصنف احدها مشابهة محل المجاز لمحل الحقيقة اما فى شكله وصورته
كالانسان للمصور على الحايط لمشابهته فى الشكل والصورة أو فى
صفة ظاهرة كاطلاق الأسد على الرجل الشجاع لمشابهته فى صفة
الشجاعة وهى مشهورة غير خفية فى الاسد لا فى صفة البخر لخفائها
فلا يصح اطلاق الاسد على الابخر وان كان مشابها له فى البخر فانها فى الاسد
خفية وثانيها باعتبار ان المحل كان متصفا بالمعنى الحقيقى كاطلاق اسم
العبد على العتيق باعتبار انه كان عبدا وثالثها باعتبار اتصاف المحل
بالمعنى بحسب ما يؤول اليه كتسمية العنب خمرا باعتبار صيرورته خمرا
فى المال ورابعها المجاورة كاطلاق النهر او الميزاب على الماء لمجاورتهما
كقولهم جرى النهر وجرى الميزاب ٥ قوله تنبيه اذا جهل
فالنقل من المعرفات والاصح النفى دليل المجاز وقيل دور لاستلزامه
سبق العلم بالمجاز والاصح انه يحكم ومنها تبادر غيره من غير قرينة وعلم
به واورد المنقول وهو سابق والمشترك ولا تبادر واجيب ان
علمت المجازية لم يرد والا فالظاهر للحقيقة لاختصاصها به فى الغالب
ومن عمم المشترك لم يشكل ومن جعله حقيقة فى الواحد على البدل لا
عينا فالمتبادر حقيقة وغيره المعين مجاز ويرد على الاول كون

المنقول

66
المنقول حقيقة وعلى الثانى كون المشترك متواطيا ومنها عدم الاطراد
من غير مانع لغوى او شرعى كالنخلة على الطويل واستثناء المانع احتراز
عن مثل السخى والفاضل فانهما للكريم والعالم ولا يطلقان على الله تعالى
والقارورة للزجاجة لكونها مقرا ولا يطرد فى الكوز للمانع فيهما وزيف
بالمدور لان نفس عدم الاطراد يستلزم مانعا اليس العقل اجماعا ولا
الشرع والعرف بالوضع فتعين سبق العلم بالمجاز ومنها مخالفة الجمع
كاوامر فى جمع الامر للقول فاذا جمع على امور كان مجازا ومنها الزام
تقييده كجناح الذل ونار الحرب ومنها توقفه على مقابله كمكروا ومكر
الله ومنها عدم الاشتقاق من غير منع كالامر يطلق على الفعل ولا
يشتق منه آمر ومنها الاضافة الى غير قابل كقوله تعالى واسئال القرية
ومنها اذا اطلق حقيقة على ما له متعلق فاطلاقه على ما لا متعلق له مجاز
كالقدرة على المقدور فى قولك انظر الى قدرة الله تعالى والمقدور لا متعلق
له ٥ اذا جهل الحقيقة والمجاز وتردد الذهن بينهما فالنقل من
اهل اللغة بان هذا اللفظ حقيقة وذاك مجاز من المعرفات وقد عرفت
ان كلا من الحقيقة والمجاز ثلثة انواع لغوى وضعى ولغوى عرفى
وشرعى فاللغويان الوضعى والعرفى يعرفان بالنقل من اهل اللغة
والشرعى من اهل الشرع فان قيل اذا لم يتعين الواضع او تحقق ان

الواضع هو الله تعالى فكيف يتصور النقل أجيب بان هذا الايرد فى

اللغوى العرفى وفى الشرعى فان الاختلاف فى تعيين الواضع انما هو

بالنسبة الى اللغوى الوضعى لا اللغوى العرفى ولا الشرعى ونقل اهل اللغة

فى اللغوى يتصور من غير تعيين الواضع فانه كما يتصور نقلهم اصل المعنى من

غير تمييز بين الحقيقى والمجازى تسبب معرفتهم بموارد الاستعمال من جهتى نقل م

الحقيقة والمجاز هذا اذا وجد نقل من اهل اللغة وان لم يوجد من اهل

اللغة يعرف المجاز بوجوه اخرها صحة النفى فانها دليل المجاز يعنى

ان اللفظ اذا جاز نفيه عما اطلق عليه كان مجازا واذا لم يصح نفيه عما

اطلق عليه كان حقيقة ولهذا يصح ان يقال لمن اطلق عليه الحمار من الناس

لبلادته انه ليس بحمار ولا يصح ان يقال انه ليس بانسان وقيل صحة النفى

لا يصح ان يكون دليل المجاز لانه يستلزم الدور لاستلزام صحة النفى سبق

العلم بالمجاز فانه ما لم يعلم انه مجاز لم يصح نفيه والعلم بالمجاز مسبوق

بصحة النفى فيلزم سبق كل منهما على الاخر فيدور قال المصنف والاصح ان

صحة النفى حكم المجاز لا معرف للمجاز فانه اذا علم المجاز بطريق آخر يعلم انه يصح

نفيه فلا يصح ان يجعل معرفا للمجاز والا لزم الدور فمقصود المصنف بيان

ان صحة النفى ليست بمعرف للمجاز لا دفع الدور فان الدور لازم على تقدير

كون صحة النفى معرفا للمجاز وثانيها أن يتبادر غير المدلول الى الفهم

عند

67

عند اطلاق اللفظ عليه من غير قرينة ومن غير علم بكون اللفظ

مجازا كاطلاق الاسد على الرجل الشجاع فانه يتبادر غير الرجل

الشجاع الى الفهم وهو الحيوان المفترس عند عدم القرينة وعدم

العلم بكونه مجازا واورد بان هذا غير مطرد فان مدلول المجاز

المنقول سابق الى الفهم من اللفظ عند عدم القرينة وما ورد ايضا

المشترك تقريره ان هذا ينتقض باللفظ المشترك فانه حقيقة

فى مدلولاته مع عدم تبادر شىء منها الى الفهم عند اطلاقه من غير

قرينة واجيب عن المنقول بان اللفظ الوارد اذا تبادر مدلوله

الى الفهم عند اطلاقه فان علم كونه مجازا لم يرد على ما ذكر لان

عدم العلم بكونه مجازا معتبر فيما ذكر فلم يتحقق التعريف فى المنقول

فلا يلزم عدم الاطراد ان لم يعلم كونه مجازا فالظاهر انه حقيقة

فيه لاختصاص ذلك بالحقيقة فى الغالب وادراج الفرد تحت الغالب

اولى وعن المشترك بان من عمم المشترك فى جميع مراده لم يشكل

صورة اندفاع الاشكال حينئذ فانه عند اطلاق اللفظ من غير

قرينة يتبادر الى الفهم جميع معانيه ومن لم يعمم وجعل المشترك

حقيقة فى الواحد على البدل لا عينا فيكون المتبادر الى الفهم عند

اطلاقه من غير قرينة واحدا على البدل لا عينا وواحد على البدل لا

علامة الحقيقة فان المدلول الاول اذا تبادر الى الفهم عند
اطلاق اللفظ عليه عاريا عن القرينة ولم يتبادر غيره
اللفظ حقيقة فيه اطلاق الاسد على الحيوان المفترس
فانه يتبادر الى الفهم دون غيره

عين يكون اللفظ حقيقة فيه بالمتبادر الى الفهم بكون اللفظ حقيقة فيه والذي
لم يتبادر الى الفهم عند اطلاق اللفظ هو الواحد المعين واللفظ غير حقيقة
فيه بل مجاز فيه فلا ينتقض قال المصنف ويرد على الاول كون المنقول
حقيقة وهو ملتزم ولا محذور فيه ويرد على الثاني كون المشترك
متواطيا ولا يصح التزامه فانه يلزم ان يكون المشترك قسما من
المتواطي وهو ليس بمستقيم فان الفرق ثابت بين المشترك والمتواطي
وانما لزم هذا بان جعل المشترك حقيقة في واحد على البدل لا عينا
وهو ليس بصحيح فان المشترك حقيقة في هذا المعين وكذا حقيقة في
المعين الاخر فان ما وضع له اللفظ اولا يكون اللفظ حقيقة بالنسبة
اليه ولا شك ان هذا المعين وضع له اللفظ اولا وكذا المعين الآخر
واما الواحد على البدل لا بعينه فلما لم يوضع اللفظ له اولا لا يكون
اللفظ حقيقة فيه ويرد النقض واعلم ان النقض بالمشترك انما يرد
على من جعل تبادر الفهم الى المدلول عند اطلاق اللفظ عليه من غير قرينة
دليل الحقيقة واما من لم يجعل هذا دليل الحقيقة وقال المدعى ان
عدم التبادر الى الفهم عند اطلاق اللفظ من غير قرينة وتبادر غيره
هو دليل المجاز فلا يرد عليه النقض والمصنف لم يتعرض الا لدليل
المجاز فلم يرد عليه نقض وكان الاولى به ان يدفع النقض بهذا

الوجه

الوجه والاولى ان يقال عكس الحقيقة معناه ان المدلول اذا لم يتبادر
الى الفهم غيره عند اطلاق اللفظ من غير قرينة يكون اللفظ حقيقة
فيه سواء تبادر هو كما في غير المشترك او لم يتبادر هو كما في المشترك
وحينئذ لا يرد نقض على من اعتبر العكس بالنسبة الى الحقيقة على هذا
الوجه وثالثها عدم اطراد اللفظ في مدلوله من غير مانع لغوي
او شرعي من الاطراد كاطلاق النخلة على الانسان الطويل فانه
غير مطرد في كل طويل وانما قيد بقوله من غير مانع لغوي او شرعي
احترازا عن مثل السخي والفاضل فان السخي للكريم والفاضل
للعالم بالحقيقة ولا يطلقان على الله تعالى مع اتصافه بالكرم والعلم
وعن القارورة فانها للزجاجة المخصوصة لكونها مقرا للمايعات
فيكون حقيقة فيما هو مقر للمايعات وهذا المعنى موجود في
الجرة والكوز ولا يسميان قارورة لان المانع من الاطراد متحقق
فيهما اما في السخي والفاضل فمن جهة الشرع واما في القارورة فمن
جهة اللغة فلو لم يقيد بقوله من غير مانع لغوي او شرعي لانتقض بها
فقيده لئلا ينتقض فان عدم الاطراد في الصور الثلاث لاجل المانع
الشرعي في الاوليين واللغوي في الاخيرة وزيف هذا بالدور لان نفس
عدم الاطراد يستلزم مانعا ليس العقل لجاعا ولا الشرع والعرف

بالوضع أي بالفرض اذ التقدير عدم المانع من الشرع واللغة فيتعين
ان يكون سبق العلم بكون اللفظ مجازا فيلزم الدور قيل على تقدير تسليم
صحة هذا الدليل بالقياس الى المجاز لا يدل الاطراد على الحقيقة لجواز
اطراد بعض المجازات وعدم الاطراد في بعضها اجيب بانا لم
ندع ان الاطراد دليل الحقيقة فيلزم ما قيل بل المدعى ان عدم الاطراد
دليل المجاز ورابعها مخالفة الجمع يعني ان الاسم اذا اتفق له جمع
باعتبار المدلول الحقيقي وقد جمع باعتبار مدلول اخر جمعا مخالفا للجمع
للحقيقة يدل على انه مجاز فيه كالامر فان جمعه باعتبار مدلوله حقيقيا
وهو القول الدال على طلب الفعل على اوامر وجمعه باعتبار مدلوله الذي
هو الفعل على الامور فدل على ان الامر في الفعل مجاز وموافقة الجمع
لا يدل على الحقيقة فان عدم اختلاف الجمع باعتبار المدلول الحقيقي
والمجازي لم ينف المجاز فانه يقال اسد للشجعان كما يقال للضراغم
وخامسها التزام تقييده أي اذا التزم تقييد الاسم على مدلول وقد
الف من اهل اللغة انهم اذا استعملوا هذا الاسم في مدلوله الحقيقي اطلقوه
فيدل على انه مجاز في موضع التزام التقييد مثل جناح الذل ونار الحرب وانما
قال بالتزام تقييده ولم يقل بتقييده لان المشترك قد يقيد في بعض لكنه
لم يلزم تقييده وسادسها توقفه على مقابله يعني اذا توقف فهم

احد

أحد مدلولي اللفظ على المدلول الآخر ولم يتوقف فهم المدلول الآخر
عليه كان اللفظ حقيقة في المدلول الذي لم يتوقف مجازا في المدلول
الذي يتوقف مثل ومكروا ومكر الله فان فهم المعنى المتصور من الحق
من لفظ المكر متوقف على المعنى المتصور من الخلق فيكون المكر
بالنسبة الى الخلق حقيقة وبالنسبة الى الحق مجازا وسابعها
عدم الاشتقاق من غير منع يعني اذا كان الاسم موضوعا لصفة ولا
يصح ان يشتق لموضوع الصفة منها اسم مع عدم ورود المنع من
الاشتقاق دل على انه مجاز وذلك كاطلاق الامر على الفعل
فانه لا يشتق لمن قام به الفعل منه اسم الآمر بخلاف القارورة
فانها لا تطلق على الكوز بطريق الاشتقاق من قرار المائع فيه مع
كون اسم القرار حقيقة كما اشتق في الزجاجة المخصوصة لورود
المنع من اهل اللغة فيه وثامنها الاضافة الى غير قابل يعني
اذا كان الاسم مضافا الى شيء حقيقة وهو متعذر الاضافة اليه
بان يكون غير قابل التركيب مع ما هو مقارن له فيتعين ان يكون
مجازا في شيء آخر مثل قوله تعالى واسئل القرية فان القرية مضافة
الى الموضع حقيقة وهي متعذر الاضافة اليه لانه غير قابل التركيب
مع قوله واسئل فان الموضع غير قابل للسؤال فتعين ان يكون مجازا

فيما هو قابل للسؤال وهو اهلها وتابعها اذا اطلق اسم بطريق
الحقيقة على معنى له متعلق فاذا اطلق على معنى لا متعلق له يكون مجازا
كاطلاق القدرة على الصفة المؤثرة في الايجاد فان لها متعلقا هو
المقدور واطلاقها على المخلوق اي المقدور في قولهم انظر الى قدرة
الله تعالى لا متعلق له فان المقدور ليس له متعلق هو المقدور فيكون
مجازاً **قوله تنبيه** ويشتركان في ان الالفاظ عند وضعها
لا تتصف بهما والا يلزم تقدم وضعها وان كل كلام عربي مستعمل
لا يخلو عن احدهما اي تشترك الحقيقة والمجاز في ان الالفاظ
الموضوعة اولا في ابتداء وضعها في اللغة لا توصف بهما والا كانت
موضوعة قبل ذلك الوضع وهو خلاف الفرض وانما تصير الالفاظ
حقيقة او مجازا باستعمالها بعد ذلك وتشترك الحقيقة والمجاز
ايضا في ان كلما كان من كلام العرب ما عدا الوضع الاول فانه لا
يخلو عن الحقيقة والمجاز بل لا بد من احدهما فافهم **قوله مسئلة**
قيل وهو اختيار بعض اصحابنا المجاز يستلزم الحقيقة والا لخلا
الوضع عن فائدة وضعف بانها للتجوز والمحققون لا يستلزم والا
كانت لنحو قامت الحرب على ساق وشابت لمة الليل حقيقة وهذا
مشترك الالزام فان نفس الوضع لازم فيقال لو لزم لوجب ان يكون

موضوعه

موضوعه لمعان ثم استعملت في غيرها وليست وقيل الحق
ان لا مجاز في التركيب لاتحاد جهة الاسناد خلافا لعبد القاهر حيث
جعله في المفرد والتركيب وفيهما كاحياني اكتحالي بطلعتك ولمن
ينتصر له منع الاتحاد وادعا ظهور المجاز في التركيب في طلعت الشمس
ومات زيد لاستعمال مفرديه فيما وضعا له والاولى لو استلزم لكان
لنحو الرحمن وعسى حقيقة ولم يستعمل الرحمن الا في الله تعالى وعسى الا في غير
المتصرف في الرحمن للانعطاف وعسى للفعل الدال على الحدث والزمان
اختلفوا في ان المجاز هل يكون مستلزما للحقيقة ام لا على معنى ان اللفظ
اذا استعمل في غير ما وضع له اولا هل يكون مشروطا باستعماله فيما وضع
له اولا ام لا فقيل المجاز يستلزم الحقيقة وهو اختيار بعض
اصحاب ابي حنيفة رحمهم الله تعالى واحتجوا عليه بانه لو لم يكن المجاز مستلزما
للحقيقة لخلا وضع اللفظ للمعنى عن الفائدة واللازم باطل فالملزوم
كذلك بيان الملازمة ان فائدة وضع اللفظ للمعنى استعماله فيه فاذا لم
يكن المجاز مستلزما للحقيقة فيجوز استعمال اللفظ في غير ما وضع له
اولا مع عدم استعماله فيما وضع له اولا فيخلو الوضع الاول عن الفائدة
واما بطلان اللازم فلانه يلزم ان يكون الوضع عبثا وضعف هذا
الاحتجاج بان قيل لا نسلم انه اذا لم يستعمل فيما وضع له اولا خلا الوضع

عن الفائدة فان فائدة الوضع استعماله في غير ما وضع له اولا للتجوز
وايضا من فوائد ان يستعمل فيما وضع له اولا بعد استعماله في المعنى المجازي
وذهب المحققون الى ان المجاز لا يستلزم الحقيقة واستدل عليه بانه لو
كان المجاز مستلزما للحقيقة لكان لنحو قامت الحرب على ساق وشابت
لمة الليل حقيقة واللازم باطل اما الملازمة فلان هذه الامثلة
مجازات في المعاني المستعملة فيها والغرض ان المجاز يستلزم الحقيقة
واما بطلان اللازم فلانه لم تستعمل في غير هذه المعاني وكونها
حقيقة مشروط باستعمالها فيما وضعت له اولا ورد هذا الاستدلال
فانه مشترك الالزام اي كما يمكن الزام القائلين بالاستلزام يمكن
الزام النافين للاستلزام فان نفس الوضع لازم للمجاز فيقال لو لزم
الوضع الاول للمجاز لوجب ان تكون هذه الامثلة موضوعة لمعان
أخر ثم استعملت في غيرها وانتفت كذلك وقيل الحق ان
المجاز في المفرد ولا مجاز في التركيب لانه لو كان في التركيب مجاز لكان
للاسناد جهتان احديهما جهة الحقيقة اي ما وضع الاسناد بازائه
اولا والاخرى جهة المجاز واللازم باطل اما الملازمة فلان المجاز
يستلزم الوضع الاول الذي هو جهة الحقيقة وذلك كالاسد فان
له جهتين احديهما جهة الحقيقة وهي الحيوان المفترس والاخرى جهة

المجاز

المجاز وهي الرجل الشجاع واما بطلان اللازم فلاتحاد جهة الاسناد
فلان نحو قامت الحرب على ساق وشابت لمة الليل لم يتحقق للاسناد
جهتان احديهما جهة الحقيقة والاخرى جهة المجاز وحينئذ لا يخلو
من ان يكون المراد من قول النافي لو كان المجاز مستلزما للحقيقة
لكان لنحو قامت الحرب على ساق وشابت لمة الليل حقيقة انه لا
بد لمفرداتها من حقيقة او للتركيب فان كان الاول فمسلم ولكن لا يلزم
بطلان اللازم لان لمفرداتها حقيقة اذ القيام وضع اولا للهيئة
المخصوصة الصادرة عن الحيوان واللمة وضعت للشعر المجاوز شحمة
الاذن والشيب لبياض الشعر وهي مستعملة فيما وضعت له اولا فيكون
حقيقة وان كان الثاني فلا نسلم الملازمة وانما يلزم لو كان المجاز
واقعا في الاسناد وهو ممنوع وهذا مخالف لقول عبد القاهر
فانه اثبت المجاز في المفرد كالاسد وفي التركيب نحو الامثلة المذكو ن
وفيهما نحو احياني اكتحالي بطلعتك ولمن ينتصر لعبد القاهر منع اتحاد
جهة الاسناد في نحو الامثلة المذكورة وادعا ظهور المجاز في التركيب
فان في قولنا طلعت الشمس ومات زيد مجازا فلا يخلو اما ان يكون
في مفرديه او في التركيب والاول باطل لاستعمال مفرديه فيما وضعا
له اولا فتعين الثاني والاولى ان يحتج للنافي بانه لو كان المجاز مستلزما

للحقيقة لكان تجوز الرحمن وعسى حقيقة واللازم باطل اما الملازمة
فلانهما مجازان اما الرحمن فلانه مشتق من الرحمة وهي رقة القلب والانعطاف
والرحمن لا يطلق الا على الله تعالى ورقة القلب على الله محال فيكون استعماله
بطريق المجاز واما عسى فانه فعل باتفاق النحاة والفعل للحدث المقترن
باحد الازمنة الثلثة حقيقة فاذا اطلق على الحدث مجردا عن الزمان يكون
مجازا والتقدير ان المجاز مستلزم للحقيقة واما بطلان التالي فلانهما
لم يستعملا قط لما وضعا له اولا والاستعمال في الموضوع له الاول شرط
للحقيقة **قوله تنبيه** المجاز في التركيب عقلي كاخرجت الارض اثقالها
لان اسناد الاخراج الى الارض نقل لحكم عقلي لا لفظ لغوي فان قيل موضوع
لصدوره من القادر وكان لغويا قلنا الصيغة تدل بالتضمن على فاعل
ما لا على خصوصه والا لكان اخرج حراما ما واخرجه القادر تكريرا
فكان التغير في الاسناد العقلي **قوله** لما كان ما ذكره المصنف ماخوذا
من علم البيان احتجنا ان نذكر المجاز واقسامه والفرق بين المجاز
في المفرد والمجاز في التركيب فنقول المجاز هو الكلمة المستعملة
في غير ما هي موضوعة له بالتحقيق استعمالا في الغير بالنسبة الى
نوع حقيقتها مع قرينة مانعة عن ارادة مانعة عن ارادة معناها
في ذلك النوع **قوله** بالتحقيق متعلق بقوله موضوعة ذكره ليدخل

فيه الاستعارة التي هي من باب المجاز نظرا الى دعوى استعمالها فيما
هي موضوعة له فانها وان كانت مستعملة فيما هي موضوعة له بدعواه
ولكن غير ما هي موضوعة له بالتحقيق **قوله** استعمالا في الغير بالنسبة
الى نوع حقيقتها احترز به عما اذا استعمل صاحب اللغة لفظ الغائط
مجازا فيما يفصل عن الانسان من منهضم متناولاته او كما اذا استعمل
صاحب الحقيقة الشرعية الصلوة للدعاء او صاحب العرف الدابة
للحمار والمراد بنوع حقيقتها اللغوية ان كانت اياه او الشرعية
او العرفية اية كانت **قوله** مع قرينة مانعة عن ارادة معناها
في ذلك النوع احترز به عن الكناية فان الكناية تستعمل ويراد
بها المكني عنه فتقع مستعملة في غير ما هي موضوعة له مع انا لا
نسميها مجازا لتجرد الكناية عن هذا القيد والمجاز عند علماء
البيان قسمان لغوي وهو ما تقدم ويسمى مجازا في المفرد وعقلي
وسياتي تعريفه ويسمى مجازا في الجملة ثم اللغوي قسمان قسم يرجع
الى معنى الكلمة وقسم يرجع الى حكم للكلمة في الكلام والراجع
الى معنى الكلمة قسمان خال عن الفائدة ومتضمن لها والمتضمن للفائدة
قسمان خال عن المبالغة في التشبيه ومتضمن لها وانه يسمى الاستعارة
فهذه خمسة اقسام **الاول** مجاز لغوي راجع الى المعنى خال عن الفائدة

هو ان تكون الكلمة موضوعة لحقيقة من الحقايق بقيد فتستعملها
لتلك الحقيقة بدون ذلك القيد بمعونة القرينة نحو المشفر
فانه موضوع للشفة التي للبعير فتستعملها استعمال الشفة فتقول
فلان غليظ المشفر في ضمن قرينة دالة على ان المراد هو الشفة لا
غير ويسمى مثل هذا مجازا لتعديه عن محله الاصلي ومعنويا لتعلقه
بالمعنى لا بالحكم ولغويا لاختصاصه بمحله الاصلي بحكم الوضع وغير مفيد
لقيامه مقام لفظ المترادف فمن نحو اسد وليث عند المصير الى
المراد منه الثاني المجاز اللغوي الراجع الى المعنى المفيد الخالي
عن المبالغة في التشبيه هو ان تعدى الكلمة عن مفهومها الاصلي
بمعونة القرينة الى غيره لملاحظة بينهما ونوع تعلق نحو ان تراد
النعمة باليد وهي موضوعة للجارحة المخصوصة لتعلق النعمة بها
من حيث انها تصدر عن اليد وتسميته مجازا ولغويا ومعنويا لما
تقدم ومفيدا لتضمنه شبه شاهد لتحقق ما انت تريد به وكونه
خاليا عن المبالغة في التشبيه فيوضحه ما بعده الثالث
مجاز لغوي معنوي مفيد متضمن للمبالغة في التشبيه ويسمى استعارة
وهي ان تذكر احد طرفي التشبيه وتريد به الطرف الآخر مدعيا
دخول المشبه في جنس المشبه به دالا على ذلك باثباتك للمشبه ما يخص

المشبه

المشبه به كما تقول في الحمام اسد وانت تريد به الشجاع مدعيا انه من
جنس الاسود فتثبت للشجاع ما يخص المشبه به وهو اسم جنسه مع
سد طريق التشبيه بافراده في الذكر ويسمى هذا النوع من المجاز
استعارة للمناسبة بينه وبين الاستعارة فانه اذا ادعينا في
المشبه كونه داخلا في حقيقة المشبه به فردا من افرادها برز
المشبه في معرض نفس المشبه به نظرا الى ظاهر الدعوى فالشجاع
حال دعوى كونه فردا من افراد حقيقة الاسد يكتسي اسم الاسد
اكتساء الهيكل المخصوص اياه نظرا الى الدعوى وهذا شان العارية
فان المستعير يبرز معها في معرض المستعار منه لا يتفاوتان
الا في ان احدهما اذا فتش عنها ما لك والآخر ليس كذلك واما عد
هذا النوع لغويا فعلى احد القولين وهو المنصور فان لهم فيه قولين
احدهما لغوي نظرا الى استعمال الاسد في غير ما هو عند التحقيق
فانا وان ادعينا للشجاع الاسدية فلا نجاوز حديث الشجاعة ولا ندعي عى
للرجل الشجاع صورة الاسد وهيئته وعبالة عنقه ومخالبه
وانيابه وما له من سائر ذلك من الصفات المحسوسة ولو فرض
الشجاعة كونها اخص اوصاف من الاسد وامكنها لكن اللغة لم
تضع الاسم لها وحدها بل لها في مثل تلك الجثة وتلك الصورة والهيئة

ولو كانت اللغة وضعته لتلك الشجاعة التي يعرفها لكان صفة
الاسم ولكان استعماله فيمن كان على غاية قوة البطش من جهة
التحقيق لا من جهة التشبيه فلم تكن استعارة حينئذ وثانيهما انه
ليس بلغوي نظرا الى الدعوى فان كونه لغويا يستدعي كون الكلمة
مستعملة في غير ما هي موضوعة له ويمتنع مع ادعاء الاسدية للرجل
وانه داخل في جنس الاسود وفرد من افراد حقيقة الاسد ان يكون اطلاق
اسم الاسد عليه عن اعتراف بانه ادمي ليقدح ذلك في الدعوى ومع
الاصرار على دعوى انه اسد يمتنع ان يقال لم تستعمل الكلمة فيما
هي موضوعة له ومدار تردد الامام عبد القاهر لهذا النوع بين
اللغوي تارة وبين العقلي اخرى على هذين الوجهين الرابع
المجاز اللغوي الراجع الى حكم الكلمة هو ان تكون الكلمة منقولة عن
حكم لها اصلي الى غيره كما في قوله تعالى واسئل القرية فالاصل واسئل
اهل القرية فالحكم الاصلي للقرية في الكلام هو الجر والنصب مجاز
ومدار هذا النوع على ان تكتسي الكلمة حركة لاجل حذف كلمة لا بد من
معناها او لاجل اثبات كلمة مستغنى عنها استغناء كالباء في نحو
كفى بالله قال صاحب المفتاح ورأى في هذا النوع ان لا يعد مجازا بل
مشبها بالمجاز لما بينهما من الشبه وهو اشتراكهما في التعدي عن الاصل

الى

الى غير اصل ولهذا لم اذكر الحد شاملا له الخامس المجاز
العقلي هو الكلام المفاد به خلاف ما عند المتكلم من الحكم فيه
لضرب من التأويل افادة للخلاف لا بوساطة وضع كقولك انبت
الربيع البقل وشفى الطبيب المريض وكسا الخليفة الكعبة وهزم
الامير الجند وبنى الوزير القصر وقوله خلاف ما عند المتكلم من الحكم
فيه ولم يقل خلاف ما عند العقل لئلا يختل طرده اذا قال الدهري
عن اعتقاد باطل او جاهل غيره انبت الربيع البقل رائيا انبات البقل
من الربيع فانه لا يسمى كلامه ذلك مجازا وان كان بخلاف العقل في نفس
الامر ولئلا يختل عكسه بمثل كسا الخليفة الكعبة فليس في العقل
امتناع ان يكسو الخليفة الكعبة فليس في العقل امتناع ان يكسو الخليفة
نفسه الكعبة ولا يقدح ذلك في كونه من المجاز العقلي قوله لضرب
من التأويل احترز به عن الكذب فانه لا يسمى مجازا مع كونه كلاما
مفيدا خلاف ما عند المتكلم قوله افادة للخلاف لا بوساطة وضع
احترز به عن المجاز اللغوي في صورة وهي اذا ادعى ان انبت موضوع ع
لاستعماله في القادر المختار او وضع انبت للقادر المختار فان المجاز
حينئذ يسمى لغويا وضعيا لا عقليا قوله وضع على التنكير دون الوضع
ليشمل وضع اللغة ان ادعى ووضع غيرها كالوضع الشرعي والوضع

العرفي ان التركيب لأجل هذه الصورة لا ترى علماء هذا الفن يحكمون
على نحو انبت الربيع البقل بكونه مجازا عقليا الا بعد بيان ان صيغ
الافعال في معنى نسبتها الى الفاعل ليست تدل على معنى سوى صدورها
عن شيء ما فاما ان ذلك الشيء قادر ام غير قادر فليس بداخل في
مفهوماتها وضعا وسنبين ذلك بوجوه **منها** ان وضعها لاستعمالها
في القادر قيد لم ينقل عن احد من رواة اللغة وترك ذكر القيد
دليل في العرف على الاطلاق وحكم العقل بان لا بد لها من مؤثر
قادر ان لم يجعل دليلا في ترك تقييدها بالقادر المختار في الوضع
لعدم الحاجة اليه من اجل شهادة العقل فلا اقل من ان لا يجعل
دليلا في التقييد لا سيما والعقل يجوز في احيا واشاب وانبت
وأمثالها صدورها عن القادر بوساطة مؤثر غير قادر و**منها**
ان فعل في قولهم فعل الربيع النور لو كان موضوعا لاستعماله في القادر
ومن المعلوم ان التفاوت بين الفعل ومصدره لا يكون الا بمجرد
الاقتران بالزمان لكان يلزم ان يكون قولنا فعل النار في كذا وفعل
الماء في كذا وفعل الدواء كذا مجازا معلوما لكل احد لكن ادعاء
ذلك عين الانصاف بمعزل و**منها** ان نحو خلق واحيا واشاب
وانبت لو كانت موضوعة لاستعمالها في القادر بناء على حكم العقل

بانها

بانها لا توجد الا باختيار مختار لكان نحو شغل الحيز وقبل العرض
ونافى الضد موضوعة لاستعمالها في غير القادر بناء على حكم العقل
بان شغل الحيز وقبول العرض ومنافاة الضد ليست بالاختيار ودعوى
كونها موضوعة كذلك دعوى غير مسموعة من السلف ويسمى هذا
النوع مجازا لتعدي الحكم فيه عن محله الاصلي فالحكم في انبت الربيع
البقل بكون الانبات فعلا للربيع محله الاصلي عند العقل كونه فعلا
لله عز وجل ويسمى عقليا لا لغويا لعدم رجوعه الى الوضع وكثيرا
ما يسمى حكميا لتعلقه بالحكم **واعلم** ان هذا المجاز لرجوعه
الى الحكم يستدعي محكوما له وبه واحتمال كل منهما الحقيقة
الوضعية والمجاز الوضعي لا يزيد على اربع صور كل منهما حقيقة
وضعية نحو انبت الربيع البقل كل منهما مجاز وضعي نحو ستر الكعبة
البحر الفياض المحكوم له حقيقة وضعية والمحكوم به مجاز وضعي
نحو احيا الربيع الارض المحكوم به حقيقة وضعية والمحكوم له
مجاز وضعي نحو انبت البقل شباب الزمان اذا عرفت **هذا**
فلنرجع الى شرح ما في الكتاب **المجاز** في التركيب عقلي لا
لغوي لما ذكر نحو اخرجت الارض اثقالها فان اسناد الاخراج
الى الارض نقل بحكم عقلي اي اسناد الاخراج الى غير ما هو له عند

العقل قد أزيل الحكم العقلي فيه عن مكانه الأصلي فان مكانه الأصلي اسناد
افعال الارض الى خالق فان قيل اخرج موضوع لصدوره من القادر وقد
استعمل لغير القادر فيكون لفظ اخرج مستعملا في غير ما وضع له بحسب
اللغة فيكون مجازا لغويا اجيب بان صيغة اخرج في معنى نسبتها
الى الفاعل لا يدل على معنى سوى صدوره عن شيء ما ولا يدل على خصوص
ذلك الشيء من انه قادر او ليس بقادر فان كونه قادرا ليس بداخل في
مفهومه وضعا لانه لو كان داخلا في مفهومه وضعا لكان اخرج
جزءا تاما ولكان قول القائل اخرج الارض القادر تكريرا او غير القادر
نقضا فكان التغيير في الاسناد العقلي وكان مجازا عقليا

قوله مسئلة الاسماء الشرعية جايزة لعدم امتناع وضع الشارع اسما
لغويا او غيره لمعنى معلوم او مجهول فان دلالته ليست ذاتية ولا تجب
اسم لمسمى لانتفائه قبل التسمية وجواز الابدال اول الوضع وواقعة
خلافا للقاضي قال لو وضعها لزمه تعريفها توقيفا والا لزم ما لا يطاق
والتعريف بالتواتر وليس واجاب من اجازه بالتزامه ومن منع منع اللزوم
فانه مشروط بتكليف الفهم قبل التفهيم وليس والتعريف بالتكرير والقراين
كتعليم الوالد ولده ولنا القطع بالاستقراء ان الصلوة للافعال والزكوة
والصيام والحج لاخراج مال وامساك خاص وقصد البيت حقيقة شرعية

وفي

وهي في اللغة للدعاء والنمو والامساك والقصد المطلقين وما قيل
ان معانيها اللغوية باقية والزيادات شروط الاجزاء مردود بان الصلوة
للدعاء والاتباع لغة وقد تخلوا عنهما المصلي شرعا فلو بقي لذلك الاطلاق عليه
وما قيل انها مجازات فان الدعاء جزء الصلوة والزكوة بسبب النماء مردود
بانه ان اريد استعمال الشارع اياها فهو المراد وان اريد استعمال اهل
اللغة فيها اباه الظاهر لجهلهم بها ظاهرا فلو استعملوها لعرفوها
لسبق تعقل المعنى على الاستعمال ولانها سابقة الى الفهم بغير قرينة
والمجاز يتوقف عليها ● الاسماء الشرعية ممكنة اذ لا امتناع في
وضع الشارع اسما من اسماء اهل اللغة او من غير اسمائهم لمعنى
يعرفونه او لا يعرفونه فان دلالة الاسماء على المعاني ليست لذواتها
ولا الاسم واجب للمسمى بدليل انتفاء الاسم قبل التسمية
وجواز ابدال اسم باسم كابدال اسم الحرارة بالبرودة في ابتداء
الوضع كما في اسماء الاعلام والاسماء الموضوعة لادوات ارباب
الحرف والاسماء الشرعية واقعة خلافا للقاضي فانه نفى الاسماء
الشرعية والخلاف ههنا مفروض فيما استعمله الشارع من اسماء
اهل اللغة كلفظ الصلوة والصوم والزكوة هل خرج به عن وضعهم
ام لا فمنع القاضي ابو بكر من ذلك على معنى ان تلك الاسماء مستعملة في

معانيها اللغوية والزيادات التي هي في المعاني الشرعية شروط
ومنهم من منع من ذلك على معنى انما استعمله الشارع مجازات
لغوية لم تبلغ رتبة الحقايق وقال القاضي ان الشارع
لو وضع تلك الاسماء لمعانيها لزمه تعريف الامة بطريق التوقيف
نقل تلك الاسما والا كان مكلفا لهم بفهم مراده من تلك الاسماء
وهم لا يفهمونه فيلزم تكليف ما لا يطاق والتعريف بطريق
التوقيف في مثل هذه الامور لا بد وان يكون متواترا فان الحجة لا
تقوم بالاحاد فيها والتواتر ليس بثابت واجاب من اجاز التكليف
بما لا يطاق بالتزام التكليف بما لا يطاق فانه جايز على اصول
الاشاعرة وان كان ممتنعا عند المعتزلة واجاب من منع
التكليف بما لا يطاق بمنع لزوم التكليف بما لا يطاق فانه انما يلزم
التكليف بما لا يطاق لو كلفهم بفهمها قبل تفهيمهم وليس كذلك وليس
بلازم ان يكون التعريف بالتواتر لم لا يجوز ان يكون التعريف بالتكرير
والقراين المتعاقبة مرة بعد اخرى كتعليم الوالدين ولدهما الصغير
والدليل على ان الاسماء الشرعية واقعة ان القطع حاصل بالاستقراء
ان الصلوة في الشرع موضوعة للافعال المخصوصة والزكوة للمقدار
المخرج من المال والصيام لامساك خاص وهو الامساك الشرعي

من اول اليوم الى اخره مقرونا بالنية والحج لقصد البيت على الوجه
المشروع وهذه الاسماء حقايق شرعية ضرورة سبق فهم هذه
المعاني عند اطلاق هذه الاسماء عليها من غير قرينة وهذه الاسماء
موضوعة في اللغة لغير هذه المعاني فان الصلوة في اللغة الدعاء
والزكوة للنمو والصيام للامساك مطلقا والحج للقصد مطلقا
وما قيل ان هذه الالفاظ غير موضوعة في الشرع لهذه المعاني بل
هذه الالفاظ مستعملة في معانيها اللغوية ومعانيها اللغوية باقية
والزيادات الحاصلة في الشرع شروط زيدت على معانيها اللغوية
لا باعتبار ان تكون الالفاظ موضوعة لها دالة عليها بل باعتبار انها
شروط الاجزاء فان وقوع معانيها اللغوية على الوجه المطلوب شرعا
لا يكون مجزيا بدون هذه الزيادات مردود بان الصلوة للدعاء
او الاتباع بحسب اللغة وقد استعملت في الشرع فيما يخلو عنهما كصلوة
الاخرس المنفرد وصلوة من لا قدرة له على القراءة اصلا في حال الانفراد
قوله وما قيل مبتداء وقوله مردود خبره قوله وما قيل انها مجازات
مناقضة للدليل الذي ذكر على ان الاسماء الشرعية واقعة تقرير
المناقضة ان يقال لا نسلم ان استعمال هذه الالفاظ في معانيها شرعا بطريق
الحقيقة بل هذه الاسماء مجازات لتحقق العلاقة المعتبرة بين المعاني اللغوية

وبين هذه المعاني فان الصلوة للدعاء لغة وهو جزء الركعات والزكوة
في اللغة النماء وهو سبب للغنى وتسمية الكل باسم الجزء والمسبب باسم
السبب بطريق المجاز قوله مردود بحثين تقريرا الرد من وجهين
احدهما ان اريد بكون هذه الاسماء مجازات ان الشارع استعملها في
هذه المعاني بطريق المجاز فهو المراد لانا لا نعني بكون هذه الاسماء
حقائق شرعية الا ان الشارع استعملها في غير معانيها اللغوية
وغلب استعمالها فيها وان اريد كونها مجازات ان اهل اللغة قد استعملو ها
في هذه المعاني بطريق المجاز فالظاهر يأباه اي يمنعه لان اهل اللغة
جاهلون بهذه المعاني قبل الشرع فكيف يستعملون هذه الاسماء فيها
فان اهل اللغة لو استعملوها في هذه المعاني لعرفوها ضرورة سبق تعقل
المعنى على الاستعمال وثانيهما ان استعمال هذه الاسماء في هذه المعاني
لا يجوز ان يكون بطريق المجاز لانه يسبق هذه المعاني الى الفهم عند
اطلاق هذه الاسماء من غير قرينة فلو كانت مجازات لم تسبق هذه
المعاني الى الفهم بدون قرينة فان المجاز يتوقف فهم معناه على القرينة
قوله ومن اصحابنا من اعتقد انها مجازات هجرت حقائقها بالشرع
قالوا شرعت الصلوة للذكر وكل ذكر دعاء والحج القصد سميت به هذه
العبادة لقوة العزم وقطع المسافة قالوا ويصرف عند الاطلاق الى الشرعي

حتى

حتى لو نذر صلوة او حجا او صوما لزمه المشروع وكذلك العرف حتى لو
حلف لا ياكل راسا او بيضا او طبيخا او شواء تعين المتعورف قال
فخر الاسلام لان الكلام موضوع لاستعمال الناس وحاجتهم فيصير
المجاز باستعمالهم كالحقيقة وما قسمناه اولا اوضح ه اعتقد بعض
اصحاب ابي حنيفة رحمهم الله تعالى ان الاسماء المستعملة في الشرع مجازات
هجرت حقائقها اللغوية بالشرع قالوا الصلوة والحج والصوم هجرت
حقائقها اللغوية باستعمالها في معانيها الشرعية فان الصلوة اسم للدعاء
قال صلى الله عليه وسلم واذا كان صائما فليصل او فليدع ثم سميت بها
العبادة المعلومة مجازا لانها شرعت للذكر قال الله تعالى واقم
الصلوة لذكري اضاف المصدر الى المفعول اي لتذكرني فيها
لاشتمالها على الاذكار الواردة في كل ركن وكل ذكر دعاء فان من
ذكر الله تعالى يقال دعاه وتحقيقه ان العبد الفقير يذكر الله
تعالى لطلب حاجته منه والدعاء ذكر المدعو لطلب امر منه فيكون
كل ذكر دعاء والحج القصد في اللغة سميت به العبادة المعلومة
مجازا لما فيها من قوة العزيمة والقصد بقطع المسافة والصوم في
اللغة الامساك مطلقا ثم نقل الى العبادة الخاصة مجازا لانها
مستلزمة للامساك والزكوة تدل على الطهارة قال الله تعالى

وتزكيهم اى وتطهرهم وقال تعالى قد افلح من زكاها اى طهرها
عن رذايل الاخلاق وعلى الزيادة والنماء يقال زكى الزرع اى نما
ثم سمى بها القدر الذى يخرج من المال الى الفقراء مجازا لان اخراجه
سبب لنماء المال والبركة فيه ولطهارة المودى عن الآثام وغلب
استعماله فيها حتى صارت الحقيقة مهجورة فانه لو نذر ان يصلى او
يحج او يصوم لزمه العبادة المشروعة المعهودة ولا يخرج عن العهدة
بمباشرة حقايقها اللغوية وكذلك العرف حتى لو حلف لا ياكل راسا
او بيضا او طبخا او شواء تعين ما تعورف اى تعين ما هو متعارف
وان كان اللفظ دالا عليه بطريق المجاز ولا يحنث بما ليس بمتعارف
وان كان ما ليس بمتعارف يكون الاسم حقيقة فيه لغة وانما صار استعمال
اللفظ فى معناه المجازى واستفاضته فيه دلالة على ترك الحقيقة
لان الكلام موضوع لاستعمال الناس وحاجتهم الى الافهام والمطلوب
به ما تسبق اليه الافهام فاذا تعارف الناس استعماله للشى بطريق المجاز
صار المجاز بسبب استعمالهم كالحقيقة فيه وما سواه لعدم العرف
كالمجاز لا يتناوله الكلام الا بقرينة وهذا كاسم الدراهم يتناول
نقد البلد عند الاطلاق لدخول العرف الظاهر فى التعامل به ولا
يتناول غيره الا بقرينة لترك التعامل به وان لم يكن بين النوعين فرق

فيما

فيما وضع الاسم له حقيقة قال المصنف وما ذكرناه اولا اوضح
اى جعل هذه الامثلة التى ذكرت حقايق شرعية او عرفية اوضح من
جعلها مجازات مهجورة الحقايق ه قوله مسئلة الحق ان المجاز
فى اللغة كاطلاق الاسد على الشجاع والحمار على البليد وقالوا ظهر الطريق
ومتنه وجناح السفر وشابت لمة الليل وقامت الحرب على ساق وليست
حقايق فى هذه لانها حقايق فى غيرها قطعا دفعا للاشتراك ولو كانت
مشتركة ما سبق ما يسبق منها عند الاطلاق ضرورة التساوى
الاسناد لو وقع فان افاد مع قرينة لم يحتمل غير ما افاد وكان حقيقة
اولا معها فكذلك لان الحقيقة لا تفتقر اليها وايضا فالتعبير بالحقيقة
ممكن فالعدول مع الحاجة ولا ضرورة تعقيد قلنا لا تفيد عند
عدم الشهرة الا بقرينة والحقيقة والمجاز صفتا اللفظ دون القرآ ئن
المعنوية فلا تكون الحقيقة صفة المجموع والعدول للفوائد المعلومة
فى علم البيان ه اختلف الاصوليون فى وقوع المجاز فى اللغة
فنفاه الاستاذ ابو اسحق ومن تابعه واثبته الباقون وهو الحق
والدليل عليه انه اطلق الاسد على الشجاع والحمار على البليد وقولهم
ظهر الطريق ومتن الطريق وشابت لمة الليل وقامت الحرب على
ساق واستعمال هذه الالفاظ فى هذه المعانى اما بطريق الحقيقة

واما بطريق المجاز اذ لا قايل بالفصل والاول منتف لوجهين احدهما
ان هذه الالفاظ حقيقة في معان اخر بالاتفاق فان لفظ الاسد
حقيقة في السبع والحمار في البهيمة والظهر والمتن والساق في
الاعضاء المخصوصة بالحيوان واللمة في الشعر اذا جاوز شحمة الاذن
فلو كانت هذه الاسماء حقيقة فيما ذكرنا من الصور لكان اللفظ
مشتركا وهو خلاف الاصل والمجاز وان كان خلاف الاصل فهو اولى
من الاشتراك الثاني لو كانت هذه الاسماء حقيقة في المعاني
المذكورة لكانت سابقة الى الفهم اذ كانت حقيقة فيه ضرورة
التساوي واللازم باطل لان عند عدم القرينة يتبادر غيرها الى الفهم
فان عند عدم القرينة السابق الى الفهم من الاسد السبع ومن الحمار
البهيمة وكذلك في باقي الصور قال الاستاذ لو وقع في لغة
العرب مجاز فان افاد معناه المجازي بقرينة لم يحتمل غير ذلك المعنى
الذي افاده وكان مع القرينة حقيقة في ذلك المعنى وان افاد معناه
بدون القرينة فهو ايضا حقيقة اذ لا معنى للحقيقة الا ما يكون مستقلا
بدون القرينة ولا يفتقر الى القرينة في الافادة وايضا فانه ما من صورة
من الصور الا ويمكن التعبير عنها باللفظ الحقيقي الخاص بها فاستعمال
اللفظ المجازي فيها مع افتقاره الى القرينة والعدول عن الحقيقة
مع

...ند عدم القرينة ان كانت مجازات
...نبة الى غيره او لم يسبق الغير الى
الفهم

80

مع الحاجة اليها ولا ضرورة تبعيد عن الحكمة والبلاغة قلنا المجاز
لا يفيد عند عدم الشهرة الا بقرينة ولا معنى للمجاز سوى هذا والنزاع
في ذلك لفظي كيف وان الحقيقة والمجاز من صفات اللفظ دون القرائن
المعنوية فلا تكون الحقيقة صفة المجموع والعدول عن الحقيقة الى
المجاز للفوايد المعلومة في علم البيان مثل اختصاص المجاز بالخفة على
اللسان والمساعدة في وزن الكلام نظما ونثرا او المطابقة والمجانسة
وقصد التعظيم او لتحقير الحقيقة او ثقله على اللسان الى غير ذلك من
المقاصد المعلومة في البيان قوله مسألة وهو في القرآن
ليس كمثله شيء واسأل القرية يريد ان ينقض وهو يجوز بالزيادة
والنقصان والاستعارة ومنعت الظاهرية اما في الاول فهو نفي
للتشبيه حقيقة اي ليس كذاته شيء والمثل العين فان آمنوا بمثل
ما آمنتم به اي بنفسه والقرية مجمع الناس وان سلم انها الجدران
فانطاقها بجواب نبي معجزة له ممكن وكذلك خلق الارادة في
الجدار وعارضت بان المجاز كذب ولذلك صدق نفيه وتكذيبه
فيصان القرآن عنه وانما يصار اليه للعجز عن الحقيقة ولو جاز
لوصف بالمتجوز واجيبوا ليس نفيا للتشبيه والا تناقض فان التقدير
ليس مثل مثله وفيه اثباته والمثل في الآية زايد لانه المشارك في

الصفات جمعة فان قيل سلب كلي فلم يقتض ثبوت الموضوع فيجوز ان ينفى
مثل المثل لعدم المثل وهو ابلغ قلنا ولا يقتضي نفيه وكان ممكنا والنفي هكذا
للمبالغة مجاز وانتم تنفونه والقرية محل الاجتماع لا نفس المجتمعين وكلام
الجماد معجزة يستلزم التحدي وليس على ان المجاز فيه غير مدفوع تجري
من تحتها الانهار اشتعل الراس شيبا واخفض لهما جناح الذل الحج اشهر
الله نور السموات وجزاء سيئة سيئة مثلها الله يستهزئ بهم كلما اوقدوا
نارا للحرب وكونه كذبا وركيكا وعند العجز ممنوع وانما يكون كذبا لو اثبت
حقيقة وقد يكون ابلغ وافصح من الحقيقة ومنطوقا به مع القدرة لقصد
البلاغة واوصافه تعالى توقيفية ولم يرد المتجوز احتلفوا في ان المجاز
على تقدير وقوعه في اللغة هل هو واقع في القرآن ام لا فنفاه الظاهرية
واثبته الباقون وهو المختار بحجة المختار قوله قوله تعالى ليس كمثله قوله كمثله
شيء فانه مجاز بالزيادة لان موضوع لمثل مثله فاطلق واريد مثله
فيكون مجازا بالزيادة فانه اريد بمجموع المضاف مع المضاف اليه
المضاف اليه وقوله تعالى واسئل القرية فانه مجاز بالنقصان لان
القرية موضوعة للمكان المخصوص فاطلقت واريد بها اهل القرية
فيكون مجازا بالنقصان لانه اريد بالمضاف اليه مجموع المضاف مع المضاف
اليه وقوله تعالى جدارا يريد ان ينقض فانه مجاز من باب الاستعارة فان

الارادة

81
الارادة موضوعة لصفة ذي شعور وقد اريد به ههنا ما يشابهه وهو
المثل القايم بالجدار قوله وهو تجوز بالزيادة يعني الاول قوله والنقصان
يعني الثاني والاستعارة يعني الثالث ومنعت الظاهرية التجوز في
الصور الثلث اما الاول وهو قوله تعالى ليس كمثله شيء فهو حقيقة
في نفي التشبيه ومعناه ليس كذاته شيء فان المثل هو العين ومنه قوله تعالى
فان آمنوا بمثل ما آمنتم به اي بنفسه ويقال مثلك لا يقول هذا اي نفسك
واما الثاني وهو قوله تعالى واسئل القرية فالقرية مجمع الناس فان
القرية ماخوذة من الجمع ومنه يقال قريت الماء في الحوض اي جمعته وقرت ت
الناقة لبنها في ضرعها اي جمعته ويقال لمن صار معروفا بالضيافة قاري
لاجتماع الاضياف عنده وسمي القرآن قرآنا لذلك ايضا لاشتماله على مجموع
السور والآيات ثم وان كان القرية اسم الجدران فالله تعالى قادر على انطاقها قها
فالزمان زمان خرق العوايد فانه زمان النبوة وزمان النبوة زمان
خرق العادة فيمكن نطقها بجواب نبي معجزة له واما الثالث وهو قوله
تعالى جدارا يريد ان ينقض فحقيقة ايضا لانه لا بعد فيه ان يخلق الله تعالى
الارادة في الجدار ثم قالوا سلمنا دلالة ما ذكرتموه على التجوز لكنه
معارض بما يدل على عدمه لان المجاز كذب ولذلك يصدق نفيه عند
قول القايل للبليد انه حمار وللشجاع انه اسد بان يقال ليس البليد

بحمار وليس الشجاع باسد واذا صدق نفيه يلزم كذبه ولأن المجاز ركيك
وكلما هو ركيك يصان القرآن عنه ولأن المجاز انما يصار اليه
عند العجز عن الحقيقة وهو الله تعالى منزه عن ذلك ولأنه لو جاز أن
يقع المجاز في القرآن لوصف الباري تعالى بالمتجوز نظرا الى الاشتقاق
فانه اذا صدق المشتق منه صدق المشتق واللازم باطل بالاجماع
والجواب عنها اما قولهم قوله تعالى ليس كمثله شئ نفي التشبيه
حقيقة فليس بمستقيم لانه لو كان نفيا للتشبيه حقيقة لتناقض
واللازم باطل فالملزوم كذلك بيان الملازمة انه حينئذ يكون
التقدير ليس مثل مثله شئ فيلزم التناقض ضرورة انه مثل مثله والمثل
في قوله تعالى فان آمنوا بمثل ما امنتم به زايد ليس هو العين لانه
المشارك في الصفات حقيقة فلا يكون العين فان قيل قوله تعالى ليس
كمثله شئ سلب كلي فلم يقتض ثبوت الموضوع فيجوز ان ينفي مثل المثل
لعدم المثل وهو ابلغ اجيب بان السلب الكلي وان لم يقتض
ثبوت الموضوع لم يقتض نفي الموضوع فيمكن اثبات مثل المثل فيكون
مناقضا لقولنا ليس مثل مثله شئ والنفي ههنا اي نفي مثل المثل
لعدم المثل للمبالغة مجاز وانتم تنفونه هذا ما ذكره المصنف
والحق أن هذا الكلام وهو قوله تعالى ليس كمثله شئ محمول على المعنى

الحقيقي

الحقيقي ويلزم منه نفي المثل مطلقا بطريق برهاني وهو الاستدلال 82
بنفي اللازم على نفي الملزوم فان مثل المثل لازم للمثل فانه اذا تحقق
المثل تحقق مثل المثل لانه اذا كان للشئ مثل يكون ذلك الشئ مثل
مثله واذا كان مثل المثل لازما للمثل يلزم من نفي مثل المثل نفي المثل
فانه يلزم من نفي اللازم نفي الملزوم وقوله تعالى ليس كمثله شئ سلب
كلي والموضوع فيه شئ وهو نكرة في سياق النفي فيكون للعموم وقوله
كمثله محمول معناه مثل مثله فان الكاف بمعنى المثل فيكون التقدير
ليس شئ من الاشياء مثل مثله ومثل المثل من قبيل الاوصاف فيكون
على تقدير ثبوته يستدعي ذاتا توصف به والمحمول هو الوصف اذا عرف
هذا فنقول يلزم من قوله تعالى ليس كمثله شئ نفي مثله مطلقا اي نفي
مثله في الاعيان وفي الاذهان وذلك لانه لو كان له مثل ذهنا او عينا
يكون هو مثل مثله لما عرفت ان مثل المثل لازم للمثل لكن ليس هو مثل
مثله لقوله تعالى ليس كمثله شئ فانه يقتضي نفي مثل مثله عن كل شئ فيقتضي
نفي مثل المثل عنه ايضا فظهر من هذا انه اذا حمل هذا الكلام على المفهوم
الحقيقي يلزم نفي المثل على ابلغ الوجوه لا يقال لو حمل هذا الكلام على المفهوم ٢
الحقيقي لم يحصل المقصود وهو بيان تفرده في ذاته ونفي المثل عنه لان
نفي مثل المثل لا يوجب نفي المثل بل لو كان المراد منه نفي مثل المثل يلزم المحال

لانه يلزم نفيه تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا لانه تعالى مثل المثل
لانا نقول نفي مثل المثل يستلزم نفي المثل لان مثل المثل لازم للمثل ونفي
اللازم يستلزم نفي الملزوم قوله بل لو كان المراد منه نفي مثل المثل يلزم
المحال لانه يلزم نفيه تعالى عما يقول الظالمون قلنا اذا كان المراد منه نفي
مثل المثل يلزم نفي هذا الوصف اعني وصف مثل المثل عن الله تعالى لا نفيه تعالى
ولا محذور في نفي هذا الوصف عنه فان نفي هذا الوصف اما بنفي الموصوف
او بنفي المثل ونفي الموصوف ممتنع لذاته فيكون نفي المثل بل محال ان يتصف
بهذا الوصف فان اتصافه بهذا الوصف يستدعي ان يتصور له مثل ولا يتصور
له مثل فان المثل هو المشارك في الحقيقة ويمتنع مشاركة شيء له في الحقيقة
فيمتنع ان يكون مثلا لمثله وما قيل ان ثبوت مثل المثل لا يتوقف على ثبوت
المثل في الخارج بل على ثبوت مثله في الذهن وثبوت مثله في الذهن غير محال
كلام ساقط فان حقيقته تعالى لذاتها تمتنع ان يقع فيها اثنينية او كثرة
فانه الفرد الواحد الحقيقي الذي لا مشاركة لشيء معه في الحقيقة فلا يتصور
له مثل واما قولهم القرية في قوله تعالى واسئل القرية مجمع الناس اي
نفس المجتمعين فليس الصحيح لان القرية هي المحل الذي يقع فيه الاجتماع لا نفس
المجتمعين ومن ذلك سمي جامع القرآن بالقاري ولذلك سمي جامع الاضياف
بالقاري واما قولهم يمكن نطق القرية بجواب نبي معجزة له فليس بحق لانه

انما

انما يقع كلام الجماد معجزة للنبي اذا تحدى النبي به وليس كذلك فيما نحن
فيه فلا يمكن الاعتماد عليه وان امكن يحتمل ما قالوه مع بعده فلا يمكن
دفع المجاز في القرآن عن قوله تعالى تجري من تحتها الانهار والانهار غير
جارية وعن قوله تعالى واشتعل الراس شيبا والراس غير مشتعل وعن
قوله تعالى واخفض لهما جناح الذل والذل لا جناح له وعن قوله تعالى
الحج اشهر معلومات والاشهر ليست هي الحج بل هي ظرف زمان لافعال
الحج وقوله تعالى الله نور السموات وقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها
وقوله تعالى الله يستهزئ بهم وقوله تعالى كلما اوقدوا نارا للحرب
اطفاها الله وقوله تعالى ويمكرون ويمكر الله وقوله تعالى احاط بهم
سرادقها الى ما لا يحصى كثرة من المجازات والجواب عن المعارضة الاولى
منع كون المجاز كذبا فانه انما يكون لو اثبت ذلك حقيقة لا مجازا كيف
والكذب مستقبح عند العقلاء والمجاز والاستعارة عندهم من
المستحسنات وعن الثانية بمنع كونه ركيكا بل ربما كان المجاز
افصح وابلغ واقرب الى تحصيل مقاصد البليغ وعن الثالثة بمنع كون
المجاز انما يصار اليه للعجز عن الحقيقة فان المجاز قد يكون منطوقا
به مع القدرة على الحقيقة لقصد البلاغة وعن الرابعة بمنع استلزام
صدق المشتق منه صدق المشتق وانما يلزم ذلك لو لم تكن اسماء الله

توقيفية ولم يرد إذن شرعي في اطلاق المجوزين **قوله مسألة**
العلاقة ضرورية وهل يشترط معها النقل فقيل لا يشترط والا لتوقف
أهل العربية عليه ولا يتوقفون وايضا لما افتقر الى النظر في العلاقة
وقيل يشترط اذ لو كفت العلاقة لأطلقت النخلة على كل طويل والشبكة
على الصيد والشجرة على الثمرة والأب على الابن وبالعكس للسببية قلنا
امتنع لمانع لغوي لا خلاف في ان المجاز مشروط بالعلاقة المعتبرة لكن
اختلفوا في اطلاق الاسم على المعنى المجازي هل يشترط في كل صورة مع
العلاقة النقل عن العرب أو يكفي فيه ظهور العلاقة المعتبرة في التجوز
فمنهم من شرط في ذلك مع العلاقة النقل ومنهم من اكتفى بالعلاقة لا غير
احتج الذين لا يشترطون النقل في كل صورة لو كان شرطا لتوقف اهل
العربية في تجوزاتهم على النقل من العرب واللازم باطل فالملزوم كذلك
بيان الملازمة ان النقل لو كان شرطا في الاستعمال لتوقف المشروط وهو
الاستعمال على الشرط وهو النقل واما بيان بطلان اللازم فلأنهم لا
يتوقفون على الشرط بل يطلقون في كثير من الصور التي ظهر فيها
العلاقة مع عدم النقل حجة أخرى لهم تقريرها انه لو كان النقل عن
العرب شرطا في كل صورة لما افتقر المستعمل الى النظر في العلاقة المعتبرة
بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي عند اطلاق اللفظ على المعنى المجازي

واللازم

84 واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة أن المقصود من النظر
في العلاقة جواز الاستعمال واذا كان النقل شرطا يكفي في جواز
استعمال اللفظ في المعنى كونه منقولا عنهم من غير ان تعلم العلاقة كما في جميع
المستعملات الحقيقية وهذه الحجة الثانية ضعيفة اما أولا فلانا
نمنع بطلان اللازم فانا لا نسلم افتقار المستعمل الى النظر في العلاقة عند
اطلاق اللفظ في المفهوم المجازي بل النقل عن العرب في كل صورة كاف في جواز
الاطلاق والافتقار الى النظر انما يكون بالقياس الى الواضع عند وضعه اللفظ
للمفهوم المجازي افتقر الى أن يلاحظ العلاقة بينهما ولئن سلم ان المستعمل
مفتقر الى النظر في العلاقة ولكن لا نسلم صدق الملازمة قوله لأن المقصود
من النظر فيها هو جواز الاستعمال **قلنا** لا نسلم ان المقصود من النظر فيها (من النظر)
منحصر في جواز الاستعمال وذلك انه يجوز أن يكون المقصود فيها استخراج
حكمة الوضع للمفهوم المجازي فلذلك ينظر فيها لا لأجل افتقارنا في جواز (ز)
الاستعمال الى النظر فيها **حجة** الشارطين للنقل في كل واحد
من الصور انه لو لم يشترط النقل عن العرب في جواز استعمال اللفظ في
كل صورة بل كفت العلاقة لأطلقت النخلة على كل طويل غير الانسان لمشابهتها
لها في الطول والشبكة على الصيد والشجرة على الثمرة والأب على الابن
وبالعكس تعبيرا عن هذه الاشياء باسماء أشباهها لما بينهما ومن اشباهها من

الملازمة في الغالب وهي من الجهات المصححة للتجوز واذا ظهرت العلاقة
المعتبرة بين المفهوم الحقيقي وغيره ولم يشترط النقل عن العرب جاز
اطلاق اسم المفهوم الحقيقي على ذلك الغير لتحقق المقتضي وانتفاء المانع
واللازم باطل فانهم لا يستعملون هذه الالفاظ في هذه المعاني
والجواب عنه بمنع الملازمة تقريره ان يقال لا نسلم انه
اذا لم يشترط النقل لجاز الاستعمال في الصور المذكورة وذلك لان
عدم جواز الاستعمال قد يكون لوجود المانع لا لاشتراط النقل فانه
يجوز ان يكون خصوصية هذه المحال مانعة عن جواز استعمال اللفظ فيها
او ان يكون اهل اللغة قد نصوا على انه لا يجوز استعمال هذه الالفاظ في تلك
الصور فيكون تنصيصهم مانعا من الجواز او لم يكتف الواضع في هذه الصور
بمثل هذه العلاقة واعتبار العلاقة عند الواضع شرط جواز الاستعمال
قوله مسئلة اذا دار لفظ بين الاشتراك والمجاز فالمجاز اولى لان
الاشتراك مخل بالتفاهم عند عدم القرينة ولاحتياجه الى قرينتين والمجاز
الى قرينة والمجاز اغلب وابلغ واوجز واوفق في استعمال الفصحاء ويتوصل
به الى السجع والمقابلة والمطابقة والجناس والروي وعورض باطراد
الاشتراك في مدلوله فلا يضطرب باطلاقه وبالاشتقاق منه وباستغنائه
عن العلاقة ومخالفة الظاهر وارتكاب الغلط لوجوب التوقف عند

عدم

85 عدم القرينة وفي المجاز يحمل على الحقيقة وقد لا يكون مراده فتعين
الغلط وفوائد المجاز مشتركة وهو حقيقة وكان اولى قلنا
كلها لا يعارض ترجح المجاز بكونه اغلب وهو الحق هذه المسئلة
في تعارض الاشتراك والمجاز وهما من الاحوال المخلة بالفهم التام والتعارض
بينهما انما يتصور بان يكون اللفظ حقيقة بالنسبة الى احد مدلوليه
ثم يتردد الذهن في كونه حقيقة بالنسبة الى المفهوم الثاني حتى يلزم
الاشتراك او غير حقيقة حتى يلزم المجاز فاذا دار لفظ بين الاشتراك
والمجاز على الوجه المذكور فالمجاز اولى يدل على ذلك وجوه بعضها
باعتبار مفاسد الاشتراك وبعضها باعتبار فوائد المجاز فبدأ
المصنف بمفاسد الاشتراك وذكر اثنين منها الاول ان
الاشتراك يخل بالتفاهم عند عدم القرينة فانه اذا تجرد عن القرينة
لم يفهم واحد من معنييه على التعيين فاختل التفاهم بخلاف المجاز فانه
عند وجود القرينة يحمل على المفهوم المجازي وعند عدمها يحمل
على المفهوم الحقيقي فلا يختل الفهم وجد القرينة ام لا الثاني
ان المشترك يحتاج الى قرينتين بحسب معنييه فان استعماله في كل من
معنييه يحتاج الى قرينة مخصصة له لعدم ترجح احد معنييه على الآخر
كالعين فانه يحتاج عند استعماله في الباصرة الى قرينة تخصصها وكذلك

عند استعمالها في الجارية بخلاف المجاز فانه يحتاج الى قرينة واحدة
عند استعماله في المفهوم المجازي ولا يحتاج الى القرينة عند استعماله
في المعنى الحقيقي كالاسد فانه يحتاج الى القرينة عند استعماله في الشجاع
ولا يحتاج اليها عند استعماله في المفترس ثم ذكر من الوجوه المتعلقة
بفوايد المجاز خمسة الاول ان المجاز اغلب في لغة العرب من الاشتراك
ولولا انه اوفى بتحصيل مقصود الوضع لما كان كذلك الثاني ان المجاز ابلغ اي
ادل على تمام المقصود فان قولنا زيد اسد اتم دلالة على شجاعته من قولنا
زيد شجاع او زيد كالاسد في الشجاعة وما هو ابلغ اولى الثالث
ان المجاز اوجز في اللفظ اذ يقوم لفظ المجاز مقام الموصوف والصفة
نحو رايت اسدا فان الاسد يقوم مقام قولنا رجل شجاع الرابع ان
المجاز اوفق للطباع في استعمال الفصحاء لانه قد يكون لجنس في العادة كالتعبير
عن ايلاج الذكر بالجماع الخامس ان المجاز يتوصل به الى السجع وهو رعاية
الوزن في العجز والى المقابلة وهي ان يجمع بين شيئين او اكثر وبين ضديهما او
اضدادهما ثم اذا شرط هنا شرط هنالك ضده كقوله تعالى فاما من اعطى
واتقى وصدق بالحسنى فسنيسره لليسرى واما من بخل واستغنى وكذب
بالحسنى فسنيسره للعسرى والى المطابقة وهي الجمع بين المتضادين كقوله
فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا والى الجناس وهو تشابه الكلمتين في اللفظ

نحو

نحو جبة البرد جنة البرد والى الروي وهو حرف القافية الذي بني عليه
القصيدة كالميم في قول امرئ القيس قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل
لما ذكر الوجوه الدالة على ترجيح المجاز على الاشتراك شرع في الوجوه
الدالة على ترجيح الاشتراك على المجاز فقال وعورض اي عورض الوجوه
الدالة على اولوية المجاز بوجوه دالة على ترجيح الاشتراك على المجاز منها
ان المشترك مطرد في مدلوله لكونه حقيقة في كل من مسمياته ومن علامات
الحقيقة الاطراد وما يطرد لا يضطرب اطلاقه ضرورة جواز استعماله
في جميع نظايره ومنها الاشتقاق فان المشترك يصح منه الاشتقاق لانه
حقيقة والاشتقاق من خواصها بخلاف المجاز كالامر فانه حقيقة في القول
المخصوص فيشتق منه الآمر والمامور وغيرهما من المشتقات ومجاز
في الفعل فلا يشتق منه شيء فيكون المشترك متسعا في اللغة والاتساع
امر مطلوب وما يفيد الامر المطلوب اولى ومنها ان المشترك مستغنى عن
العلاقة بين مدلوليه لان وضعه لكل واحد منهما على السوية بخلاف المجاز
فانه لا يصح الا باعتبار علاقة بين المدلول الحقيقي والمجازي ومنها ان الاشتراك
يستغني عن مخالفة الظاهر فان استعماله في كل من مدلوليه استعمال
اللفظ فيما وضع له فلم يرتكب فيه خلاف الظاهر بخلاف المجاز فان استعماله
في المعنى المجازي استعمال في غير ما وضع له اللفظ واستعمال اللفظ في

غير ما وضع له بخلاف الظاهر ومنها استغناء المشترك عن ارتكاب
غلط فانه يجب التوقف عند عدم القرينة فلا يحمل على احد مدلوليه فلا
يقع غلط بخلاف المجاز فانه عند عدم القرينة يحمل على مفهومه الحقيقي
ويحتمل الغلط لجواز ان يكون مراد المتكلم المفهوم المجازي لا الحقيقي
وما ذكر من فوائد المجاز اي كونه ابلغ واوجز واوفق في استعمال
الفصحاء وكونه يتوصل به الى السجع والمقابلة والمطابقة والمجانس
والروي فهو مشترك بين الاشتراك والمجاز فان البلاغة وما يتبعها كما
يصح وقوعها في المجاز يصح وقوعها في الاشتراك لان الاشتراك يفيد
المقصود على سبيل الاجمال فيقع في معناه ابهام وبيان فتتشوق
النفس الى تحصيله فحصوله في الذهن بعد الشوق اليه اوقع فان الحاصل
بعد الاشتياق والطلب اعز من المساق بلا تعب فيكون ابلغ وكذلك فيما
يتبع البلاغة والمشترك حقيقة وكان اولى قلنا كلما ذكرتم من فوائد
المشترك لا يعارض ترجيح المجاز بكونه اغلب لان كثرة المجاز يدل على
انه اوفق للطبع والذوق وما كان اوفق للطبع فهو اولى وهذا الحق ٥
قوله مسئلة حكمهما في اثبات الاحكام بهما سواء ومنهم من منع عموم
المجاز تعلقا بانه ضروري والحقيقة اصل فلا تساوي فاذا ورد لا
تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء وورد ولا الصاع بالصاعين

انصرف

انصرف اليه ولم يعم كل مكيل ولنا انه ليس بضروري لما مر ولا العموم
ذاتي للحقيقة وانما يلحقها باسباب يلحق مثلها المجاز كالتعريف الجنسي ثم
عين الصاع ليس بمراد فتعين عموم المجاز ن حكم الحقيقة والمجاز في اثبات
الاحكام بهما سواء حكم الحقيقة ثبوت ما وضع له اللفظ امرا كان او نهيا
خاصا كان او عاما بلا خلاف كقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اركعوا
واسجدوا وقوله تعالى ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق فان
كل واحد من النصين خاص في المامور به والمنهي عنه عام في المامور
والمنهي وكذا حكم المجاز ثبوت ما استعمل له اللفظ خاصا كان
المجاز او عاما كقوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط وقوله تعالى
اني اراني اعصر خمرا وقوله صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا الدرهم
بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين هذا عند اكثر العلماء ومنهم
من منع العموم في المجاز واحتج في نفي العموم عن المجاز بان الحقيقة اصل
لان الالفاظ وضعت دلالات على المعاني للافادة وكان الاصل
ان لا يجوز استعمالها في غير ما وضعت له لان استعمالها في غير ما وضعت
له مفض الى الاخلال بالفهم لكنهم جوزوا استعمالها في غير ما وضعت
له ضرورة التوسعة في الكلام بمنزلة الرخص الشرعية في الاحكام وهذه
الضرورة ترتفع بدون اثبات حكم العموم للمجاز فلا يصار اليه من غير

ضرورة فلا تساوي بين الحقيقة والمجاز في اثبات حكم العموم فاذا
ورد قوله صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء
وورد ولا الصاع بالصاعين انصرف الى الطعام ولم يعم كل مكيل
بيانه ان قوله عليه الصلوة والسلام لا تبيعوا الطعام بالطعام يدل
بعبارته وعمومه على حرمة بيع الطعام بالطعام قليلا كان او كثيرا
متساويا كان او غير متساو فان الطعام معرف باللام مفيد للعموم
لكن قد عارضه الاستثناء في الكثير فان المراد من قوله سواء بسواء
المساواة في الكيل بالاتفاق فبقي ما عداه مندرجا في العموم فيحرم
بيع حفنة بحفنتين وتفاحة بتفاحتين والحديث باشارته يقتضي كون
الطعم علة لان الحكم متى ترتب على اسم مشتق دل على علية المشتق منه
لذلك الحكم كالزنا والسرقة في قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل
واحد وقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والطعام
اسم لما يؤكل مشتق من الطعم وهو الاكل وكان الطعم هو العلة
واذا ثبت كونه علة وقد انعقد الاجماع على ان العلة ليست الا احد
الاوصاف لا يكون الكيل علة بالضرورة فلا يحرم بيع غير المطعوم
كالجص والنورة متفاضلا لعدم الطعم الذي هو علة الحرمة وحديث
الصاع وهو ما روى ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا تبيعوا

الدرهم

بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين يدل بعبارته وعمومه على حرمة بيع
الصاع بالصاعين طعاما كان او غير طعام فان حقيقة الصاع غير
مرادة ههنا بلا خلاف لان بيع نفس الصاع بالصاعين صحيح جائز بلا خلاف
وانما المراد ما يحله مجازا بطريق اطلاق اسم المحل على الحال كما في قوله
تعالى خذوا زينتكم عند كل مسجد ثم الصاع اسم جنس معرف باللام فيعم
جميع ما يحله طعاما او غير طعام كما لو كان على حقيقته فيحرم بيع الجص
والنورة متفاضلا وباشارته يدل على ان الكيل هو العلة لانه لما كان
المراد من الصاع ما يكال به صار تقدير الكلام ولا ما يكال بالصا ع
بما يكال بالصاعين او ولا مكيلا بمكيلين فيجوز بيع حفنة بحفنتين
وتفاحة بتفاحتين لعدم معنى الكيل على خلاف مقتضى الحديث الاول
والنافي عموم المجاز يقول بانصرافه لغة الى الطعام لان الصاع مجاز فلا
يعم اذ لا عموم للمجاز وقد اريد منه الطعام بالاتفاق فلا يكون غيره
مرادا ويصير تقدير الكلام ولا الطعام المقدر بالصاع بالطعام
المقدر بالصاعين على هذا التقدير لا يدل على حرمة غير الطعام
متفاضلا ولا على كون المكيل علة وصار موافقا للاول منصرفا
اليه والمثبتون لعموم المجاز قالوا ليس بضروري فان الفصيح
من اهل اللغة المتمكن من التعبير عن مقصوده بالحقيقة كثيرا ما

يعدل عنها اليه من غير حاجة ولا ضرورة والناس يستحسنون المجاز
فوق ما يستحسنون الحقيقة والدليل على هذا ان القران الكريم في اعلى
رتب الفصاحة وارفع درج البلاغة ويوجد المجاز فيه كثيرا كما بين
وليس العموم دائما للحقيقة فان عموم الحقيقة ليس لكونها حقيقة
اذ لو كان عموم الحقيقة لكونها حقيقة لما انفك العموم عنها فلم
يوجد حقيقة الا وان يكون عامة وليس كذلك بل العموم يلحق الحقيقة
باسباب زائدة مثل تعريف الجنس باللام وغيره كما سيتبين في العموم فاذا
وجد هذا السبب في المجاز تعين المصير اليه والصارف عنه غير مراد
بل المراد ما دخل فيه بطريق المجاز فتعين عموم المجاز كما تعين عموم الحقيقة
قوله مسئلة ائمتنا وجمع من المعتزلة لا يصح ارادتهما معا من لفظ
واحد وكذلك معاني المشترك واجازه الشافعي والقاضي وبعض المعتزلة
ان لم يمتنع الجمع كافعل امرا وتهديدا وابو الحسين والغزالي يراد لا لغة
والخلاف في الجمع كالافراد مبني على المفرد وقيل يصح فيه وان امتنع في
المفرد لنا ان مستعمله فيهما مريد ما وضع له وما لم يوضع وهو محال
والمشترك ان كان لاحد امرين مختلفين على البدل فاستعماله في المجموع
لغير ما وضع له للتغاير بين المجموع وافراده وان وضع له ايضا فان استعمله
فيه وحده افاد احد مفهوماته او في الكل احال لان افادته للمجموع تستلزم

عدم

عدم الاكتفاء بدونه وافادته للمفرد يستلزم الاكتفاء به وهو
تناقض فان قيل لازم لمن يقول انه موضوع لاحدهما على البدل والشافعي
معمم ولهذا يحمله على الكل عند العراء عن القرينة قلنا جاز استعماله
في احدهما بقرينة فاذا استعمل في المجموع وحده فان كان حقيقة
في الافراد لم يكن استعمالا في الكل او مجازا فيها لم يعم الحقيقة والمجاز
وهو خلاف مذهبه وان اريدت الافراد استحال للزوم الاكتفاء
وعدمه الشافعي ان الله وملائكته يصلون الم تر ان الله يسجد له
والصلوة من الله تعالى الرحمة ومن الملائكة استغفار والسجود مختلف
قلنا السجود الخضوع فهو متواطئ والصلوة الاعتناء باظهار
الشرف او مقدر خبره او الفعل بدليل ما يقارنه فهما لفظان
اختلف العلماء في اللفظة الواحدة من متكلم واحد في وقت واحد
اذا كانت حقيقة في احد المعنيين مجازا في الآخر كالنكاح المطلق
على العقد والوطئ او مشتركة بينهما كالقرء للطهر والحيض هل
يصح ان يريد بها كلا المعنيين معا ام لا واعلم ان الخلاف فيما اذا
تلفظ باللفظ الذي هو حقيقة في احد المعنيين مجاز في الآخر او
باللفظ المشترك مرة واحدة واراد به معنييه واما اذا تلفظ مرة واحدة
واراد به احد المعنيين وتلفظ به مرة ثانية واراد المعنى الآخر فلا خلاف

في صحة هذا والمراد بإطلاق اللفظ على معنييه أن يجعل كل واحد
من المعنيين مدلولا مطابقيا لا أن يجعل مجموع المعنيين مدلولا مطابقيا
فانه فرق بين الاطلاق الذي يكون فيه كل واحد من المعنيين مدلولا مطابقيا
وبين الاطلاق الذي يكون المجموع فيه مدلولا مطابقيا وايضا ليس المراد
منه ان يكون كل واحد من المعنيين مدلولا مطابقيا على البدل بل المراد
منه ان يكون كل واحد من المعنيين مدلولا مطابقيا في الحالة التي
يكون الآخر ايضا مدلولا مطابقيا على معنى أن يراد باللفظ دفعة
واحدة هذا المعنى وهذا المعنى اذا عرفت هذا فنقول ذهب أئمة
الحنفية وجماعة من اصحاب الشافعي رضي الله عنهم وجماعة من المعتزلة
كابي هاشم وابي عبد الله البصري وغيرهما الى انه لا يصح ارادتهما معا
من لفظ واحد سواء كان حقيقة في احدهما مجازا في الآخر او مشتركا
بينهما وذهب الشافعي وجماعة من أصحابه والقاضي أبو بكر وجماعة
من مشايخ المعتزلة كالجبائي والقاضي عبد الجبار وغيرهم الى جوازه
بشرط ان لا يمتنع الجمع بينهما كاستعمال صيغة أفعل في الامر بالشيء
والتهديد عليه فانه يمتنع الجمع بينهما واما صحة الجمع بين المعنيين
فبأن يقال اللفظ الذي له معنيان لا يخلو اما أن يكون المنسوب
اليه في التركيب يصح انتسابه الى كل واحد من المعنيين او لا فان كان

الاول

الاول فقد صح الجمع بين المعنيين في ذلك التركيب كقول القائل الاسد
متحير وأريد به المفترس والشجاع وكقوله العين مصفر وأريد بالعين
الجارية والذهب وان كان الثاني فلا يخلو اما ان يكون المنسوب اليه في
التركيب قابلا للتوزيع بالنسبة الى المعنيين بان يكون البعض منسوبا الى
احدهما والبعض الآخر منسوبا الى الآخر او لا يكون فان كان الاول فقد
صح الجمع بين المعنيين في ذلك التركيب مثل قوله تعالى ان الله وملائكته
يصلون على النبي فان المنسوب اليه وهو الضمير العائد الى الله تعالى
والملائكة قابل للتوزيع بان يجعل البعض منسوبا اليه بالنسبة الى أحد
المعنيين والبعض الآخر منسوبا اليه بالنسبة الى المعنى الآخر كما جعل
لفظ الجلالة منسوبا اليه للرحمة والمغفرة والملائكة منسوبا اليها
الدعاء والاستغفار فالله تعالى يرحم النبي ويغفر له والملائكة يدعون
له ويستغفرون له وان كان الثاني فلا يصح اطلاقه على معنييه مثل أن
يقال العين في هذا الحيز ويراد بالعين الشمس والجارية فانه يمتنع الجمع
بينهما فيما هو المنسوب اليه لاستحالة حصول الشمس والجارية في هذا
الحيز ويعني بالشمس القرص لا ضوءه ومذهب الشافعي رضي الله عنه انه مهما
تجرد اللفظ عن القرينة الصارفة الى احد المعنيين وجب حمله على المعنيين
وليس كذلك عند من جوز ذلك من مشايخ المعتزلة وفصل أبو الحسين

البصري والغزالي فقال لا يصح ان يراد باللفظ الواحد معنييه
بوضع جديد لا انه يصح اطلاقه لغة حقيقة او مجازا وعلى هذا النحو من
الخلاف اختلفوا في الجمع كالاسد والاقراء وسواء كان اثباتا كما لو قيل
للمرأة اعتدي بالاقراء او نفيا كما لو قيل لا تعتدي بالاقراء وذلك لان
جمع الاسم يفيد جمع ما اقتضاه الاسم فان كان الاسم متناولا للمعنيين
كان الجمع كذلك وان كان لا يفيد سوى احد المعنيين فكذلك ايضا جمعه
والحجاج في الجمع متفرع على الحجاج في المفرد وربما قال بالتعميم
في طرف النفي كان فردا او جمعا بعض من قال بنفيه في طرف الاثبات
ولهذا قال ابو الحسين البصري وفيه بعض الاشتباه اذ يجوز ان يقال
بنفي الاعتداد بالحيض والطهر معا والحق ان النفي لما اقتضاه الاثبات
فان كان مقتضى الاثبات الجمع بين المعنيين فكذلك النفي وان كان
مقتضاه احد المعنيين فكذلك النفي هذا تحرير المذاهب واحتج المصنف
على الاول من المذاهب اما على الحقيقة والمجاز فبان مستعمل اللفظ في المعنى
الحقيقي والمجازي مريد لما وضع له اللفظ اولا لاستعماله فيه وغير مريد
ما وضع له اللفظ اولا لاستعماله في غيره وهو محال ضرورة امتناع اجتماع
عا النقيضين واما على المشترك فبان المشترك لا يخلو اما ان يكون موضوعا
لاحد امرين مختلفين على سبيل البدل من غير ان يكون موضوعا للمجموع فاستعمال

اللفظ

91 اللفظ للمجموع استعمال لغير ما وضع له اللفظ ضرورة التغاير بين المجموع
من امرين مختلفين وبين افراده سواء كان كل واحد او احدهما على سبيل
البدل واحدهما على التعيين واستعمال اللفظ في غير ما وضع له ممتنع
واما ان يكون موضوعا للمجموع ايضا فان استعمله في المجموع وحده لم يكن
اللفظ مفيدا الا احد مفهوماته لانه حينئذ لا يكون اللفظ مستعملا
الا لاحد مفهوماته فلم يكن مستعملا في جميع مفهوماته فلم يكن لجميع
مفهوماته وان استعمله في المجموع وفي الافراد على الجمع فهو محال لان
افادته للمجموع يستلزم عدم الاكتفاء بدون المجموع فان افادة المجموع
معناه ان الاكتفاء لا يحصل الا به وافادته للمفرد يستلزم الاكتفاء
به لان افادته للمفرد معناه ان الاكتفاء يحصل به وهو تناقض ثم
قال المصنف فان قيل ما ذكرتم في المشترك انما هو لازم لمن يقول ان
المشترك موضوع لاحد المعنيين على سبيل البدل حقيقة وليس كذلك
عند الشافعي والقاضي ابي بكر فانهما يعممان المشترك في الجميع على طريق
الحقيقة ولهذا اذا تجرد المشترك عن القرينة وجب حمله على الكل
عندهما وعلى هذا بطل كل ما قيل من التقسيم المبني على ان اللفظ المشترك ك
موضوع لاحد مفهوميه على سبيل البدل حقيقة ضرورة كونه مبنيا
عليه وانما هو لازم على مشايخ المعتزلة المعتقدين كون اللفظ المشترك

موضوعاً لأحد مفهوميه على سبيل البدل حقيقة قلنا جاز استعماله
في أحد مفهوميه بقرينة عند الشافعي والقاضي أبي بكر سواء كان حقيقة
أو مجازاً وعند ذلك اذا استعمل في المجموع وحده فان كان اللفظ حقيقة
في الأفراد يكون اللفظ مشتركاً في المجموع والافراد فلم يكن المشترك مستعملاً
في جميع مفهوماته وان كان اللفظ مجازاً في الافراد لم يعم الحقيقة
والمجاز لأنه حينئذ يكون مستعملاً في المجموع الذي هو مفهومه الحقيقي
ولم يكن مستعملاً في الافراد التي هي مفهوماته المجازية فلم يكن مستعملاً
في الحقيقة والمجاز وهو خلاف مذهب الشافعي والقاضي واذا استعمل
في الأفراد ايضاً فأريدت الافراد والمجموع يلزم المحال لان افادته للمجموع
يستلزم عدم الاكتفاء بدونه وافادته للمفرد يستلزم الاكتفاء به
وهو جمع بين النقيضين أجاب صاحب الاحكام بان استعماله في الافراد
متى يكون ملزماً للاكتفاء بها اذا كانت داخلة في المجموع أو اذا لم تكن داخلة
في المجموع الاول ممنوع فانه اذا كان داخلة في المجموع فلا بد منها وهذا لا
يستلزم الاكتفاء به والثاني مسلم ولا يلزم منه التناقض على كلي
التقديرين اما على تقدير العمل باللفظ في آحاد الافراد مع الاقتصار فلان
الجملة غير مشترطة في الاكتفاء واما عند كون الافراد داخلة في مسمى
الجملة فلانها لا بد منها لا بمعنى انه مكتفى بها فان قيل اذا كانت الافراد

داخلة

92

داخلة في مسمى الجملة فليس للفظ عليها دلالة لا بجهة الحقيقة ولا بجهة
المجاز بل بطريق الملازمة الذهنية وليست دلالة لفظية ليلزم ما قيل
قلنا لا نسلم خروجها عن الدلالة اللفظية وذلك لانه لا خفاء بدخول
الافراد في الجملة فيكون مفهومه من اللفظ الدال على الجملة فله عليها دلالة
وهي اما ان تكون بجهة الحقيقة او التجوز هذا ما قاله صاحب الاحكام
وفيه نظر فانه لا يلزم من كونها دلالة لفظية ان تكون بجهة الحقيقة أو
التجوز فان دلالة التضمن لفظية وليست بجهة الحقيقة او التجوز ضرورة
كون اللفظ غير مستعمل في مدلوله التضمني وكل من الحقيقة والمجاز
مشروط بالاستعمال وللقائل ان يقول ليس من شرط استعمال اللفظ
في معنى عدم استعماله في معنى آخر فان استعمال اللفظ على المعنى جار على وفق
الوضع فكما انه ليس من شرط وضع اللفظ لمعنى عدم وضعه لمعنى آخر فكذلك
استعماله لمعنى لا يشترط فيه عدم استعماله لمعنى آخر سواء كان المعنى
الآخر موضوعاً له اللفظ ايضاً أو غير موضوع له أعني المفهوم المجازي
وايضاً ليس من شرط استعمال اللفظ في مفهومه المجازي عدم استعماله
في مفهومه الحقيقي ولا عدم استعماله في مدلول آخر مجازي والمشترك اذا
أطلق وأريد به احد المدلولات لا بعينه لا يكون حقيقة لان اللفظ لم
يوضع لأحد المدلولات لا بعينه بل يكون مجازاً ان أريد بقوله لا بعينه

ان لا يكون التعيين شرطا والعلاقة اللزوم فان احد المدلولات لا بعينه
بالمعنى المذكور لازم لكل واحد من المدلولات بعينه الذي هو المدلول
الحقيقي واطلاق اللفظ على لازم ما وضع له اللفظ اطلاق بالمجاز هذا اذا
اريد بقوله لا بعينه ان لا يكون التعيين شرطا واما اذا اريد بقوله لا بعينه ان
يكون عدم التعيين شرطا فلا يصح اطلاق اللفظ عليه لا بطريق الحقيقة ولا بطريق
المجاز اما بطريق الحقيقة فلان اللفظ لم يوضع له واما بطريق المجاز فلانه لم
يكن بين مدلوله الحقيقي الذي هو كل واحد منها بعينه وبين احد مدلولاته لا بعينه
بالمعنى المذكور علاقة معتبرة بحسب النوع حتى يصح اطلاقه عليه بطريق المجاز
والمشترك اذا اطلق واريد به احد مدلولاته بعينه دون غيره يكون اطلاقا
بطريق الحقيقة لانه استعمال اللفظ فيما وضع له ويحتاج الى قرينة لا باعتبار
ارادة المدلول الحقيقي بل باعتبار عدم ارادة المدلول الحقيقي فان المدلول
الآخر ايضا مدلول حقيقي والفرض انه غير مراد واذا اطلق واريد به جميع
مدلولاته على معنى انه اريد هذا مستقلا وذاك مستقلا معا يكون اطلاقا
بطريق الحقيقة لانه استعمال اللفظ فيما وضع له لا على معنى انه اريد به
مجموع معانيه فانه بطريق المجاز لان الواضع لم يضع اللفظ بازاء المجموع
فيكون بطريق المجاز لان استعمال اللفظ في غير ما وضع له واستعمال
اللفظ في كل واحد من المدلولات غير محتاج الى قرينة ضرورة انتفاء

الموجب

93

الموجب لذكر القرينة وهو عدم ارادة الحقيقة واستعمال اللفظ
في المجموع يحتاج الى العلاقة ثم الى قرينة واللفظ اذا اريد به مفهومه
الحقيقي ومفهومه المجازي بل جعل المدلول الحقيقي مدلولا مطابقيا
والمدلول المجازي مدلولا آخر مطابقيا مجازيا الا بان يجعل المجموع من
المدلول المطابقي والمدلول المجازي مدلولا واحدا مطابقيا يكون
حقيقة بالنسبة الى المدلول الحقيقي لانه حينئذ يصدق عليه انه لفظ
مستعمل في غير ما وضع له اولا اذا عرفت هذا فنقول قوله في بيان انه لا يصح
ارادتهما اي ارادة المفهوم الحقيقي والمجازي معا من لفظ واحد ان
مستعمله فيهما مريد ما وضع اللفظ له اولا لاستعماله فيه غير مريد ما
وضع له اللفظ اولا لاستعماله في غيره قلنا مسلم انه مريد ما وضع له
اللفظ اولا لاستعماله فيه لكنه لا نسلم انه غير مريد ما وضع له اللفظ
اولا قوله لاستعمال اللفظ في غيره قلنا استعمال اللفظ في غير ما وضع
له اللفظ اولا لا يستلزم عدم كون ما وضع له اللفظ اولا مرادا بل عدم
استعمال اللفظ فيما وضع له اولا لا يستلزم عدم كونه مرادا اما استعماله
في غيره فلا يستلزمه فانه يجوز ان يكون مستعملا فيما وضع له اولا فيكون
مرادا ومستعملا في غير ما وضع له اللفظ اولا فيكون ذلك الغير مرادا
ولا امتناع في كون كل منهما مرادا من اللفظ باعتبارين فان قيل فعلى

هذا يلزم ان يكون لفظ واحد حقيقة ومجازا في حالة واحدة قلنا لا امتناع
في ذلك باعتبارين فان اللفظ باعتبار استعماله في مفهومه الحقيقي حقيقة
وباعتبار استعماله في مفهومه المجازي مجاز قوله في بيان ان المشترك
لا يصح ارادة مفهوميه منه المشترك ان كان لاحد امرين مختلفين على البدل
فاستعماله في المجموع لغير ما وضع له التغاير بين المجموع وافراده الى قوله
وهو تناقض مبني على ان المشترك موضوع لاحدهما على سبيل البدل فقط او
موضوع لاحدهما على سبيل البدل وللمجموع ايضا والمجوزون لاستعمال
المشترك في مفهوميه لا يقولون بهذا بل يقولون ان المشترك موضوع لكل
واحد من المفهومين على سبيل الاستقلال على ان يكون كل من المفهومين
مدلولا مطابقيا حقيقيا ولا يكون موضوعا لاحدهما على سبيل البدل
ولا للمجموع من حيث هو مجموع قوله في جواب فان قيل قلنا جاز
استعماله في احدهما بقرينة الى قوله الاكتفاء وعدمه قلنا جاز استعماله
في احدهما بعينه بقرينة ان كان استعماله فيه بدون استعماله في الآخر
وبدون قرينة ان كان استعماله فيه مع استعماله في الآخر وعلى التقديرين
يكون الاستعمال فيه بطريق الحقيقة لانه استعمال فيما وضع له اللفظ
اولا والقرينة انما تكون في الصورة الاولى لعدم استعماله في مفهومه
الحقيقي لا لاستعمال في المفهوم الحقيقي ولا يصح استعماله في المجموع لا بطريق

الحقيقة ولا بطريق المجاز اما الحقيقة فظاهر لان المشترك لم يوضع
للمجموع بل موضوع لكل واحد بعينه واما المجموع فلانه لم يتحقق
علاقة معتبرة بين المفهوم الحقيقي وبين المجموع فان قيل العلاقة الكلية
والجزئية فان المفهوم الحقيقي الذي هو كل واحد من مفهوميه بعينه جزء
للمجموع قلنا هذا ليس من الكلية والجزئية اللتين يصلحان لكونهما
علاقة فان الكل والجزء اللذين يصلحان لكونهما علاقة هما اللذان
يكون بينهما تلازم حقيقي وبينهما كل وجزء بالاعتبارين من غير لزوم
حقيقي بينهما فيكون المشترك مستعملا في كل واحد من مفهوميه بعينه
ولا يكون مستعملا في احدهما لا بعينه على سبيل البدل ولا في المجموع
من حيث هو واستعماله في كل منهما لا يستلزم الاكتفاء به وانما يلزم
ذلك ان لو كان غير مستعمل في الآخر واما اذا كان مستعملا في الآخر
فلا والاحتجاج على ما ذهب اليه الشافعي والقاضي ابو بكر من وجوه خمسة
ذكر المصنف منها اثنين الاول قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون
على النبي وجه الاحتجاج به ان الصلوة لفظ مشترك بين الرحمة والاستغفار
وقد استعمل فيهما دفعة واحدة فانه اسند الى الضمير لله والملائكة
فلا يخلو اما ان لا يراد واحد منهما وهو باطل او يراد احدهما دون
الآخر وهو ايضا باطل والا يلزم اسناد الاستغفار الى الله تعالى

او اسناد الرحمة الى الملائكة وهما باطلان فتعين ان يكون المراد كليهما
فيلزم استعمال اللفظ المشترك في مدلوليه الحقيقيين فيكون حقيقة في
كل واحد من الرحمة والاستغفار ولا يكون حقيقة في المجموع فانه لم يستعمل
في المجموع فلا يكون حقيقة فيه واعترض على هذا بانا نختار انه لم يرد به واحد
منهما بل اريد به الاعتناء باظهار الشرف الذي هو القدر المشترك بين
الرحمة والاستغفار فلم يلزم ان يكون اللفظ المشترك مستعملا في مدلوليه
بل حينئذ يكون مستعملا بطريق التواطؤ وايضا يجوز ان يقدر خبر حتى كانه
قال ان الله يصلي والملائكة يصلون ويكون حذف الخبر للقرينة وهي دلالة
ما يقارنه عليه فلم يلزم استعمال اللفظ المشترك في مدلوليه دفعة واحدة
بل يكون المراد بالخبر المحذوف اي يصلي الرحمة وبالمذكور الاستغفار اي
ان الله يرحم والملائكة يستغفرون وهذان الاعتراضان ذكرهما
المصنف وعورض بان دليلكم وان دل على انه يجوز ان يراد بقوله
يصلون الرحمة والاستغفار لكن عندنا ما ينفيه وذلك لانه ان اريد
بالصلوة الرحمة والاستغفار يلزم اسناد المجموع الى الضمير الذي هو
فاعله فيلزم اسناد الرحمة والاستغفار الى الله تعالى وكذا يلزم
اسنادهما الى الملائكة وهو باطل والجواب عن الاعتراض الاول
ان اطلاق الصلوة على الاعتناء باظهار الشرف مجاز فان لفظ الصلوة

لم يكن

لم يكن موضوعا له لا بحسب الشرع ولا بحسب العرف ولا بحسب اللغة
والمجاز على خلاف الاصل لا يقال لو لم يحمل على الاعتناء بالشرف يلزم
الاشتراك او المجاز واذا دار اللفظ بين التواطؤ والاشتراك فالتواطؤ
أولى دفعا للمجاز والاشتراك المحذورين ولئن سلم انه لا يكون موضوعا
للاعتناء باظهار الشرف ويكون اطلاقه عليه بطريق المجاز فالحمل عليه
أولى دفعا للاشتراك لانا نقول انما يكون التواطؤ اولى اذا كان اللفظ
دائرا بين الثلثة ولم يكن دليل يقتضي احدها بخصوصه اما اذا دل دليل
على احدها بخصوصه يتعين ما دل الدليل عليه وههنا قد دل دليل على
ان الصلوة مشتركة بين الرحمة والاستغفار فانه عند اطلاقها يتبادر
الفهم الى الرحمة والاستغفار ولم يتبادر الى الاعتناء باظهار الشرف
واما قوله ولئن سلمنا انه غير موضوع للاعتناء باظهار الشرف فحمله
عليه بطريق المجاز اولى دفعا للاشتراك فهو مغالطة فان الحمل على هذا
لم يدفع الاشتراك لان الاشتراك ثابت لما بينا سواء حملنا على هذا
او لم يحمل نعم لو حملنا على هذا يلزم حمل اللفظ المشترك على مفهومه
المجازي وعن الثاني ان الاصل عدم الحذف والجواب عن المعارضة بانا
لا نسلم بانه يلزم ان يكون المجموع مسندا الى كل منهما بل يوزع لان
المسند اليه ضمير المتعدد وهو قابل للتوزيع فيجعل الرحمة مسندة

الى الله تعالى والاستغفار مسندًا الى الملئكة فان قيل كيف يصح تعديته بعلى اذا كان الاستغفار مسندًا الى الملائكة فان الملائكة يستغفرون له لا عليه اجيب بانه لما كان تعديته بالنسبة الى الرحمة بعلى وبالنسبة الى الاستغفار باللام والرحمة منسوبة الى الله تعالى غلب جانب ما هو منسوب الى الله تعالى على ما هو منسوب الى الملئكة او نقول المراد به الرحمة بالنسبة الى الله تعالى والاستغفار بالنسبة الى الملئكة وكلاهما على سبيل الحنو والعطف عدي بعلى الثاني قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس وجه الاحتجاج انه اسند السجود الى هؤلاء المذكورين والسجود مشترك بين وضع الجبهة والخضوع فلا يخلو اما ان لا يراد بالسجود معنى وحينئذ يلزم الاهمال وهو باطل او يراد به غيرهما والاصل عدمه ولانه خلاف الظاهر من غير دليل ولا يخاطبنا الله به او يكون وضع الجبهة وحده وهو باطل لانه لا يصح اسناده الى هؤلاء المذكورين او الخضوع وحده وهو باطل والا لكان تخصيص كثير من الناس ضايعًا لان الخضوع شامل للجميع فانه هو الخضوع القهري وهو شامل لجميع المخلوقات فتعين ان يكون المراد به وضع الجبهة والخضوع فيكون اللفظ المشترك مستعملًا في مدلوليه

وقد

وقد أورد عليه ان المراد بالسجود الخضوع المشترك بين الجميع فيكون استعماله بطريق التواطؤ وبان حرف العطف بمثابة تكرير العامل فكانه قال يسجد له من في السموات ويسجد له من في الارض ويسجد له الشجر فلم يكن استعمالا للفظ المشترك في مفهوميه دفعة واحدة وبانه لو كان مستعملا في المجموع لكان موضوعا للجميع واللازم باطل فالملزوم كذلك بيان الملازمة لو كان مستعملا في الجميع ولم يكن موضوعا له لكان استعمالا للفظ في غير ما وضع له وهو غير جائز والجواب عن الاول انه لو كان السجود بمعنى الخضوع فقط يلزم التكرار في قوله وكثير من الناس وكذا يلزم ان يكون تخصيص كثير من الناس ضايعا اما الاول فلان قوله تعالى ومن في الارض يتناول الناس فذكر كثير من الناس يكون تكرارا واما الثاني فلان السجود بمعنى الخضوع لا يكون مختصا بكثير من الناس بل يكون شاملا للجميع فيكون تخصيص كثير من الناس ضايعا وعن الثاني انا لا نسلم ان حرف العطف بمثابة تكرار العامل ولئن سلم ان بمثابة تكريره فهو بمثابته بعينه والجواب عن الثالث انه مستعمل في الجميع بمعنى انه مستعمل في هذا بان يكون مدلولا مطابقيا حقيقيا وفي ذلك ايضا كذلك لا ان يكون مستعملا في المجموع من حيث ان المجموع مدلول واحد مطابقي واذا كان مستعملا في الجميع بالمعنى المذكور

يكون مستعملا فيما وضع له لان كل واحد موضوع له الثالث قوله تعالى
والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء وجه الاحتجاج انه اريد
بلفظ قروء الاطهار والحيض فان المرأة المجتهدة اذا ادى اجتهادها الى
ان المراد بالقرء كل واحد من الطهر والحيض لزمها الاعتداد بالطهر
والحيض معا ضرورة انها يجب عليها العمل بما ادى اليه اجتهادها فيكون
اللفظ محمولا على مدلوليه معا وقد اورد عليه بانه لا يلزم من العمل
بما ادى اليه اجتهادها ان يكون اللفظ مستعملا فيهما في الواقع اجيب
عنه بانه يلزم ان يكون جائز الاستعمال فيهما في الواقع وهو المطلوب
الرابع قال سيبويه الويل له دعاء وخبر فجعل الويل مفيدا لكل واحد من
الامرين معا وقد اورد عليه بان سيبويه ان الويل له حقيقة في الخبر مجاز اراد
في الدعاء او اخبر عن كونه مشتركا بين الدعاء والخبر لا انه استعمل فيهما
معا فان استعماله فيهما محال لان الدعاء انما يحسن اذا كان الشيء
مجهول الثبوت بعد وما عند الدعاء والخبر غير معلوم الثبوت او
مظنونه وبينهما تناقض وبان قوله ويل له مركب والاشتراك من خواص
المفرد والجواب عنه ان الظاهر من كلام سيبويه انه مشترك
فيهما ومستعمل فيهما ولا تناقض بين الخبر والدعاء فان كلا منهما
لا يقتضي القطع بالثبوت ويجوز ان يكون كل منهما مظنون الثبوت الخامس

ان

97 ان المقتضي لصحة استعمال اللفظ المشترك في مدلوليه متحقق والمانع
منتف فيجب العمل بالمقتضي السالم عن المعارض اما بيان تحقق المقتضي
فلان اللفظ المشترك بالنسبة الى كل واحد من المعنيين حقيقة لان
اللفظ موضوع لكل واحد من المعنيين فلو استعمل في كل واحد منهما يكون
اللفظ مستعملا فيما وضع له فيكون حقيقة لانه لا معنى للحقيقة الا اللفظ
المستعمل فيما وضع له ويجوز ان يراد باللفظ الواحد معان كثيرة بمعنى
كل واحد واحد يدل على ذلك لفظ من في قول القائل من دخل داري فله كذا
فانه يجوز ان يراد به كل واحد لا الكل ولذلك لو صرح به لم يستخفه العقلا
ولا اهل اللغة واما انتفاء المانع فلعدم الاحتياج الى القرينة لان
القرينة في اللفظ المشترك انما يحتاج اليها لاخراج احد المدلولين لا لافادة
اللفظ المدلول الاخر فيثبت الجواز عملا بالمقتضي السالم عن المعارض الذي
هو المانع والصواب ما ذهب اليه الشافعي وهو ان اللفظ المشترك
اذا جرد عن القرائن المخصصة لاحد المدلولين يجب ان يحمل عليهما ان
صح الجمع بينهما ويكون حقيقة في كل منهما وذلك لان اللفظ اذا
جرد عن القرائن المخصصة وكان الجمع بينهما صحيحا فلا يخلو اما ان
لا يحمل على واحد منهما او يحمل على الجميع من حيث هو جميع لا يجوز
ان لا يحمل على واحد منهما لانه حينئذ لا يخلو اما ان يحمل على شيء او لا

فان لم يحمل على شيء يلزم الإهمال وهو باطل وان حمل على شيء ولا قرينة
للحمل على ذلك الشيء فيلزم حمله على غير الظاهر من غير قرينة وهو
باطل وان حمل على واحد منهما بعينه يلزم التخصيص بلا مخصص
وان حمل على واحد لا بعينه واللفظ غير موضوع له والفرض تجرده
عن القرينة يلزم ايضا حمل اللفظ على غير الظاهر بدون قرينة
وكذا ان حمل على المجموع من حيث هو مجموع فتعين الحمل على كل واحد منهما
ويكون حقيقة بالنسبة الى كل واحد منهما لانه يصدق عليه انه
لفظ مستعمل فيما وضع له ويظهر منه صحة اطلاق اللفظ بالنسبة
الى المدلول الحقيقي والمجازي بان يجعل المدلول الحقيقي مدلولا مطابقيا
حقيقيا والمدلول المجازي مدلولا مطابقيا مجازيا لا بان يجعل
المجموع من المدلول الحقيقي والمجازي مدلولا مطابقيا مجازيا واذا
كان مستعملا بالنسبة الى المدلول المطابقي الحقيقي والى المدلول
المطابقي المجازي يكون حقيقة بالنسبة الى المدلول الحقيقي لانه حينئذ
يصدق عليه انه لفظ مستعمل في ما وضع له اولا ويكون مجازا بالنسبة
الى المدلول المجازي لانه حينئذ يصدق عليه انه لفظ مستعمل في غير
ما وضع له اولا وبما ذكر يعلم فساد مذهب الفارق بين النفي والاثبات
وكذا مذهب الفارق بين المفرد والجمع ٥ قوله قاعدة اذا
١٤

قصدت

قصدت الحقيقة بطل المجاز كالموصي لمواليه وله عتقاء ولهم عتقاء
لخصت للاولين لانهم مواليه حقيقة والاخرون مجازا بالتسبيب
وكالموصي لابناء زيد صلبيون وحفدة ونقض بالمستأمن على ابنائه
لدخول الحفدة وبمن حلف لا يضع قدمه في دار زيد يحنث بالدخول
مطلقا وبمن اضاف العتق الى يوم قدوم زيد فقدم ليلا عتق وبمن
لا يسكن دار زيد عمت النسبة الملك وغيره وبان ابا حنيفة ومحمدا
قالا فيمن قال لله علي صوم رجب ناويا باليمين انه نذر ويمين واجيب
بان الامان يحقق الدم المحتاط فيه فانتهض الاطلاق وشبهه تقوم مقام
الحقيقة فيه ووضع القدم مجاز عن الدخول فعم واليوم اذا قرن بفعل
لا يمتد كان لمطلق الوقت ومن يولهم يومئذ دبره وللنهار اذا امتد
لكونه معيارا والقدوم غير ممتد فاعتبر مطلق الوقت واضافة الدار
نسبة السكنى وهي عامة والنذر مستفاد من الصيغة واليمين من
الموجب فان ايجاب المباح يمين كتحريمه بالنص ومع الاختلاف لا جمع
هذه القاعدة مبنية على انه لا يجوز استعمال اللفظ الواحد في
مفهوميه الحقيقي والمجازي وحينئذ اذا قصدت الحقيقة بطل المجاز
كالموصي لمواليه وله موال اعتقهم وللموالي موال اعتقهم اختصت الاولين
اي مواليه دون موالي مواليهم فيكون الثلث لمواليه دون موالي مواليه

لأن الاسم للموالي حقيقة لأن الموصى باشر إعتاقهم والاسم لموالي مواليه
مجاز لأنه لم يباشر اعتاقهم ولكنه تسبب لذلك باعتاق الاولين
فينسبون اليه مجازا والجمع بينهما متعذر وكانت الحقيقة اولى بالتقدم
وان لم يكن له احد من الاولين كان الثلث للآخرين لتعين المجاز حينئذ
وان كان له مولى واحد فله نصف الثلث فان الاثنين من الوصايا بمنزلة
الجماعة اعتبارا للوصية بالميراث فان الاثنين في الميراث بمنزلة
الجماعة كالبنتين والاختين والاخوين في حق حجب الام من الثلث الى السدس
فلاجرم يستحق الواحد عند انفراده النصف والنصف الآخر يرد على
الورثة لأن العمل وجب بالحقيقة فلا يمكن العمل بالمجاز وكالموصى
لأبناء زيد ولزيد اولاد من صلبه وحفدة فالوصية للاولين اى
لبنيه لصلبه دون حفدته اى بني بنيه فان الاسم لأولاد الصلب
حقيقة ولبني البنين مجاز بدليل صحة النفي عنهم لما ذكر القاعدة
شرع فيما يرد عليها نقضا من المسائل والجواب عنها المسألة
الاولى اذا استأمن الكافر على ابنائه فقال آمنونا على ابنائنا وله
ابناء من الصلب وحفدة فالأمانة على الفريقين جميعا استحسانا وكان
القياس ان يكون الامان للأبناء خاصة لأن الاسم حقيقة للأبناء ومجاز
في الحفدة فلا يجمع بينهما الثانية اذا حلف لا يضع قدمه في دار

زيد يحنث بالدخول مطلقا على اي وجه كان حافيا او متنعلا او
راكبا ففيه جمع من الحقيقة والمجاز فان الدخول حافيا حقيقة وغيره
مجاز هذا اذا لم تكن له نية فان نوى حين حلف ان لا يضع قدمه فيها ماشيا
فدخلها راكبا لم يحنث لانه نوى حقيقة كلامه وهذه حقيقة مستعملة غير
مهجورة الثالثة اذا قال عبدي حر يوم يقدم زيد من غير نية فقدم زيد
ليلا عتق وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لأن اليوم حقيقة في النهار
مجاز في الليل فان نوى بياض النهار يصدق ديانة وقضاء الرابعة
اذا حلف لا يسكن دار زيد ولم يسم دارا بعينها ولم تكن له نية عمت النسبة
الدار المملوكة والمستأجرة وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز الخامسة
اذا قال لله علي صوم رجب ان لم ينو النذر ولا اليمين او نوى النذر ولم
يخطر باله اليمين او نوى النذر ونوى ان لا يكون يمينا يكون نذرا بالاتفاق
ولو نوى اليمين ونوى ان لا يكون نذرا يكون يمينا بالاتفاق ولو نواهما
او نوى اليمين ولم يخطر باله النذر كان نذرا في الاول ويمينا في الثاني
عند ابي يوسف وكان نذرا ويمينا عند ابي حنيفة ومحمد حتى يلزمه
القضاء والكفارة بالفوات في الوجهين وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز
٢ لأن النذر مع اليمين مختلفان بلا شبهة لأن موجب النذر الوفاء بالملتزم
والقضاء عند الفوت لا الكفارة وموجب اليمين المحافظة على البر

والكفارة عند الفوت لا القضاء واختلاف احكامهما يدل على اختلاف
ذاتيهما ثم هذا الكلام للنذر حقيقة لعدم توقف ثبوته به على قرينة كما
اذا لم ينو شيئا ولليمين مجاز لتوقف ثبوتها على قرينة وهي النية والتوقف
على القرينة من امارات المجاز واذا ثبت هذا لا يجوز الجمع بينهما فتترجح
الحقيقة على المجاز في الوجه الاول وتسقط الحقيقة بتعين المجاز مرادا
في الوجه الثاني والجواب عن الاولى ان المقصود من الامان حقن
الدم اي صيانته وحفظه وهو مبني على التوسع لان الاصل في الدماء
ان تكون محقونة لقوله صلى الله عليه وسلم الادمي بنيان الرب ملعون من
هدم بنيان الرب ولهذا لم يجز القتل قبل الدعوة وبعد قبول الجزية
فتثبت حرمة الدم بادنى شبهة واسم الابناء من حيث الظاهر يتناول
الفروع فانهم ينسبون اليه بالبنوة يقال بنو هاشم وبنو المطلب وقال
الله تعالى يا بني آدم الا ان الحقيقة تقدمت على المجاز في الارادة فبقي
صورة الاسم شبهة فتثبت الامان به لان الشبهة كافية لحقن الدم
كما يثبت الامان بمجرد الاشارة اذا دعى الكافر بها الى نفسه بان اشار
ان انزل ان كنت رجلا وان كنت تريد القتال حتى تبصر ما افعله بك فظنه
الكافر امانا لصورة المسالمة وان لم يكن ذلك حقيقة وهذا بخلاف
الوصية لانها لا تستحق بالصورة والشبهة وعن الثانية ان وضع القدم

مجاز

100 مجاز عن الدخول اي عبارة عن الدخول وهو مجاز في الدخول لان
الدخول موجب وضع القدم وهو سببه وانما حمل على الدخول لان
مقصود الحالف منع نفسه عن الدخول لا عن مجرد وضع القدم فيصير
باعتبار مقصوده كانه حلف لا يدخل والدخول مطلق غير مقيد بالحفاء
والتنعل والركوب فيحنث في الكل باعتبار الدخول الذي هو المقصود لا باعتبار
كونه راكبا او حافيا وعن الثالثة ان اليوم حقيقة في بياض النهار
مجاز في مطلق الوقت على الصحيح وقيل حقيقة في الوقت ايضا وقد عرفت
ان المجاز خير من الاشتراك وعلى التقديرين ظرف فترجح احد محتمليه
لظروفه فاذا قرن بفعل لا يمتد اي لا يصح تقديره بمدة كالخروج والدخول
والقدوم فانه لا يصح تقدير هذه الافعال بمدة يحمل على مطلق الوقت اعتبارا
للتناسب قال الله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره واذا قرن اليوم بفعل
يمتد اي يصح تقديره بمدة كاللبس والركوب والمساكنة ونحوها مما يصح
ان تقدر بها بان يقال لبست هذا الثوب يوما وركبت هذه الدابة
يوما وساكنته في بيت شهرا يحمل على بياض النهار لانه يصلح ان يكون مقدرا
له وكان الحمل عليه اولى والقدوم غير ممتد فاعتبر مطلق الوقت وعن
الرابعة بان اضافة الدار نسبة السكنى لان الدار لا تعادى ولا تهجر
لذاتها عادة وانما تهجر لبغض صاحبها فكان المراد من هذه الاضافة

نسبة السكنى لا اضافة الملك فتستعار الدار للسكنى اى لموضع
السكنى وصار كانه قيل لا ادخل موضع سكنى فلان فدخل في عموم
الملك والاجارة والعارية فيحنث في الدار المملوكة بعموم المجاز لا
بالملك حتى لو كان الساكن فيها غير زيد لم يحنث وان كان ملكا لزيد
وعن الخامسة بان ما ذكر في هذه المسئلة من ثبوت حكم النذر واليمين ليس
بجمع بين الحقيقة والمجاز باعتبار الصيغة وهو ان يكون صيغة دالة على
النذر بطريق الحقيقة ويكون دالة على اليمين ايضا بطريق المجاز بل هو
نذر بصيغته لا غير ولكنه يمين باعتبار موجبه اى حكمه وهو ان موجب
النذر لزوم المنذور لا محالة ولا بد من ان يكون المنذور قبل النذر مباح
الترك ليصح التزامه بالنذر فان النذر بما هو واجب في نفسه لا يصح فاذا
وجب المنذور بالنذر صار تركه الذي كان مباحا حراما به وصار النذر تحريم
المباح بواسطة حكمه وهو موجب المنذور وتحريم المباح يمين لان النبي صلى الله
عليه وسلم حرم مارية او العسل على نفسه فسمى الله تعالى ذلك التحريم
يمينا واوجب فيه الكفارة قال يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله الى
قوله قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اى شرع لكم تحليلها بالكفارة حتى عن
مقاتل ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اعتق رقبة في تحريم مارية واذا كان
الاختلاف متحققا فلا جمع بين الحقيقة والمجاز ٥ قوله قاعدة

لما كانت العلاقة صورية ومعنوية ساغ في الالفاظ الشرعية
لما بين معانيها من علاقة السببية والعلية استعمال احدهما في الآخر مجازا
اتفاقا فالشافعي اوقع الطلاق بالعتاق وبالعكس وانعقد نكاحه
عليه الصلوة والسلام بالهبة مجازا لانتفاء خواص الهبة حقيقة وان
ابى الشافعي الانعقاد بغير لفظي النكاح والتزويج في غير النبي صلى الله عليه وسلم
فليس لمنع المجاز بل لاعتقاد قصور لفظ التمليك عن معناهما وهو
الازدواج والضم المنبئ عن الاتحاد في القيام بمصالح المعاش ولذلك لم
يثبت ملك العين بهما ونحن بنينا ذلك على ان لفظي البيع والهبة لملك
العين وهو سبب لملك المتعة في القابل وهو اتصال سببي فان قيل
هلا استعملتم النكاح للبيع والاتصال السببي قائم لان السببية
لا يخص احد المتسببين قلنا الاتصال نوعان حكم بعلة وضعت له كالشراء
للملك وهذا يسوغ الاستعارة من الطرفين لان العلة لم تشرع الا
لحكمها كما ان الحكم لم يشرع دونها فتوقف كل على الآخر وان اختلف الجهة
فاذا قال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصفه وباعه ثم اشترى الآخر
عتق ولا يشترط الجمع ولو قال ان ملكت اشترط فلو عنى بالشراء الملك
او عكس صدق وان كذبه القاضي فيما فيه تخفيف عليه والثاني حكم
بسبب كاتصال زوال ملك المتعة بلفظ العتق تبعا لزوال ملك العين

وهذا يسوغ استعارة السبب للحكم لافتقار الحكم اليه ولا عكس لاستغناء
السبب عنه ۞ لا بد ان يكون بين محل الحقيقة ومحل المجاز تعلق خاص
يكون ذلك التعلق الخاص باعثا في استعمال اللفظ في محل المجاز اذ لو لم
يكن بينهما تعلق خاص في نفس الامر او كان ولكن لم يعتبره المستعمل كان
ذلك الاستعمال منه ابتداء وضع آخر وكان ذلك اللفظ مشتركا لا مجازا
والعلماء وان انهوا الى خمسة وعشرين نوعا بالاستقراء فالمصنف حصرها
ههنا على الصورية والمعنوية وهو اضبط مما ذكروه اذ لا يكاد يشذ عنه
شيء مما ذكروه لان كل موجود من المحسوسات التي يجري في اسمائها المجاز له
صورة ومعنى لا ثالث لهما فلا يثبت الاتصال بين الشيئين الا من احد هذين
الوجهين والمراد بالمعنى المعنى الخاص المشهور اذ لو لم يكن خاصا او لم يكن
مشهورا لما صح المجاز حتى لم يجز تسمية شخص اسدا باعتبار الحيوانية لعدم
اختصاصها به ولا تسمية الابخر والمحموم اسدا لعدم شهرة الاسد بهذين
الوصفين وان كانا من لوازمه بل الوصف الخاص الذي اشتهر الاسد به هو
الشجاعة فيصح تسمية الشجاع اسدا بهذا الاعتبار مثال الاتصال
الصوري كما في تسمية المطر سماء فان السماء اسم للسحاب ولكل ما علاك ومنه
قيل لسقف البيت سماء ثم المطر ينزل من السحاب وكان بينهما اتصال صورة لا
معنى اذ لا مناسبة بين معنى المطر وبين السحاب بوجه مثال الاتصال

المعنوي

المعنوي كما في تسمية الشجاع اسدا فان بينهما اتصالا معنى لا صورة واذا تحقق
ان طريق المجاز في الالفاظ اللغوية الاتصال صورة او معنى جاز المجاز
في الالفاظ الشرعية لما بين معانيها من علاقة السببية والعلية فان العرب لما
استعملت المجاز في كلامهم ووضعت طريقه وعرفت لنا امثل طريقه يكون
اذنا منهم بالمجاز لكل متكلم من جملتهم او غيرهم كصاحب الشرع متى
وضع طريق التعليل كان اذنا بالقياس لكل من فهم ذلك الطريق
ولان الاتصال الذي هو طريق المجاز متحقق في المشروع صورة ومعنى
كما هو متحقق في المحسوس لم يمتنع احد من ائمة السلف عن استعمال المجاز
فيجوز المجاز فيه ايضا لان جوازه متوقف على معرفة الطريق ووجوده
لا على التوقيف ثم المجاز الجاري في المشروعات بالمعنى الذي شرعت له
نظير المجاز في المحسوسات بالاتصال المعنوي كتسمية الوكالة بالحوالة
فان معنى الحوالة نقل الدين من ذمة الى اخرى ومعنى الوكالة نقل ولاية
التصرف والمجاز الجاري بين السبب والمسبب والعلة والحكم في المشروعات
بالمجاورة التي بينها نظير المجاز في المحسوسات بالاتصال الصوري والاتصال
سببا من قبيل الاتصال الصوري وكذا الاتصال علة اذ لا مناسبة بين السبب
والمسبب من حيث المعنى ولا بين العلة والحكم فان معنى السبب ما يفضي
الى الشيء وليس كذلك معنى المسبب ومعنى العلة الموجب والمثبت وليس

كذلك معنى الحكم فلا يمكن اثبات المناسبة المعنوية بين السبب والمسبب ولا بين العلة والحكم ولكن السبب والمسبب متجاوران وكذا العلة والحكم وكان هذا الاتصال من قبيل اتصال المطر بالسحاب واستعمال المجاز في الالفاظ الشرعية كثير في مسائل الحنفية والشافعي ايضا يجيز المجاز في الالفاظ الشرعية فاوقع الطلاق بالعتاق وبالعكس اي اوقع العتاق بالطلاق وقد انعقد نكاح النبي صلى الله عليه وسلم بالهبة مجازا لا هبة حقيقية لانتفاء خواص الهبة حقيقة فان الهبة تمليك المال بغير عوض فلا يتصور حقيقة في غير المال وانتفى خواص الهبة من توقف الملك على القبض وحق الرجوع للواهب بعد القبض حتى لم يكن لمن وهبت نفسها منه صلى الله عليه وسلم ان تتزوج بزوج آخر قبل تسليم النفس ولا ان ترجع عن الهبة بعد التسليم وقد كان في نكاحه صلى الله عليه وسلم وان كان معقودا بلفظ الهبة وجوب القسم وكذا الطلاق كان مشروعا حتى طلق حفصة وسودة ثم راجعهما وكذا العدة واجبة في طلاقه فعرفنا انه انعقد نكاحا لا هبة كما هو قول الجمهور خلافا للبعض فانه قال ان النكاح في حق النبي صلى الله عليه وسلم بمنزلة التسري في حق الامة حتى يصح بلا ولي ولا شاهد وبلفظ الهبة وفي حال الاحرام وان يزيد على التسع فان الاحكام التي ذكرناها تنافي التسري والهبة حقيقة واصح اقوال الشافعي ان لفظ الهبة مجاز في النكاح والشافعي وان ابى انعقاد

النكاح

103 النكاح بغير لفظتي النكاح والتزويج في غير النبي صلى الله عليه وسلم فليس هذا المنع لمنعه المجاز في الالفاظ الشرعية بل لاعتقاده قصور لفظ التمليك عن النكاح والتزويج فان النكاح في اللغة عبارة عن الضم المنبئ عن الاتحاد بينهما في القيام بمصالح المعاش وكذا لفظ التزويج ينبئ عن هذه المقاصد فانه ينبئ لغة عن الازدواج والتلفيق بين الشيئين على وجه الاتحاد بينهما كزوجي الخف ومصراعي الباب وليس في لفظ النكاح والتزويج ما يدل على التمليك ولهذا لم تستملك العين بلفظ النكاح والتزويج والهبة وسائر الالفاظ الموضوعة للتمليك لا تنبئ عن هذه المقاصد فلا يصح الانتقال عن اللفظ الموضوع له وهو النكاح او التزويج الى هذه الالفاظ لقصورها عن اللفظ الموضوع له في افادة المقاصد المطلوبة بالنكاح كما لا يصح الانتقال الى لفظ الاجارة والاحلال مع ان ملك النكاح اقرب الى تلك المنفعة منه الى ملك الرقبة ولفظ الاحلال اقرب الى معنى النكاح من الفاظ التمليك والبيع لانه ليس في النكاح الا استحلال الفرج فلما لم يجز الانتقال الى الاجارة والاحلال فلان لا يجوز الى الفاظ التمليك كان اولى هذا في حق غير النبي صلى الله عليه وسلم واما في حق النبي صلى الله عليه وسلم انعقد النكاح بلفظ الهبة مع قصور فيه تخفيفا عليه وتوسعة للعقاب في حقه كما قال تعالى خالصة واما الحنفية فقد جوزوا انعقاد النكاح بلفظ الهبة والبيع

على ان لفظة البيع والهبة وضع كل منهما بملك العين وملك العين
سبب لملك المنفعة اى موجب له اذا كان المحل قابلا له لان ملك المنفعة
يثبت به تبعا وكان الفاظ التمليك سببا لملك المنفعة وهو اتصال سببى
وقد ثبت من مذهب العرب استعارة اللفظ لغيره اذا كان سببا
له كما استعارت لفظ السماء للكلاء فى قولهم اذا سقط السماء
بارض قوم اى الكلاء بدليل قوله رعيناه وان كانوا غضابا لان السماء
سبب المطر والمطر سبب الكلاء واذا كان الشان ما ذكرنا من
وجود الاتصال بين ملك المنفعة والفاظ التمليك بواسطة ملك
العين قام هذا الاتصال مقام الاتصال الصورى بين المحسوسين
فان قيل لو صح استعمال البيع فى النكاح للاتصال السببى بينهما
يصح استعمال النكاح فى البيع ايضا لقيام الاتصال الذى ذكرتم
فان الاتصال لا بد من طرفين ليقوم بهما ولا يتصل الشئ بغيره الا وان
يتصل الغير به ايضا لان الاتصال اضافى يثبت من الجانبين كالاخوة
واللازم باطل عندكم فانكم لا تجوزون انعقاد البيع بلفظ النكاح
والتزويج اجيب بان الاتصال السببى على نوعين كامل
وناقص فالاول هو ان يكون الاتصال من الجانبين بان يكون كل
واحد من الطرفين مفتقرا الى الآخر كاتصال كل واحد من العلة

والحكم

104 والحكم بالآخر فان الحكم لا يثبت الا بعلته فيكون الحكم من حيث الوجود
مفتقرا الى العلة وكذا العلة لم تشرع ولم تقصد لذاتها وانما
شرعت للحكم حتى لا تكون العلة مشروعة فى محل لا يتصور شرعية الحكم
فيه نحو بيع الحر ونكاح المحارم وكانت العلة مفتقرة الى الحكم من حيث
الغرض فيتوقف كل واحد من الحكم والعلة على الآخر لكن لا من جهة واحدة
بل من جهتين مختلفتين واذا صح اتصال كل واحد من الحكم والعلة
بالآخر صح الاستعارة من الطرفين لتحقق الاتصال من الجانبين وذلك
كالشراء للملك فان الشراء علة وضعت للملك فان الملك مفتقر الى الشراء
من حيث الوجود فان الملك لا يثبت بدون الشراء والشراء ايضا مفتقر
الى الملك من حيث الغرض فان الشراء لم يشرع فى محل لا يتصور الملك فيه
فاذا قال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد وباعه ثم اشترى
النصف الآخر لنفسه عتق هذا النصف واذا قال ان ملكت عبدا فهو
حر فملك نصف عبد فباعه ثم ملك النصف الباقى لا يعتق استحسانا
والفرق بينهما ان الاول لا يشترط الجمع فيه والثانى يشترط الجمع
فيه فان الملك المطلق يقع على كماله وذلك بصفة الاجتماع يكون
فاختص به الا ترى ان الرجل يقول والله ما ملكت مائتى درهم قط ولعله
قد ملكها متفرقة لكن لما لم يجتمع فى ملكه يعد صادقا والمطلق قد يتقيد

بدلالة العادة أيضا كمطلق اسم الدراهم يتقيد بنقد البلد فمطلق الملك
ههنا يتقيد بالاجتماع بدلالة العادة أيضا فالاجتماع في الملك بصفة
العبدية بعد الزوال لا يتحقق وأما الاجتماع في كونه مشتريا بعد الزوال
فمتحقق لأن كونه مشتريا له لا يتوقف على ملكه ألا ترى أنه إذا قال إن
اشتريت عبدا فامرأته طالق فاشتراه لغيره يقع الطلاق فإذا اشترى الباقي
بعد بيع النصف الأول فقد اجتمع الكل في عقده فوجب الحنث فإن عنى بالشراء
الملك حتى يشترط الاجتماع فيه فلا يعتق النصف الباقي يصدق ديانة لأنه
استعار العلة التي هي الشراء للحكم الذي هو الملك فيجوز ولكن لا يصدقه القاضي
لأنه نوى ما فيه تخفيف عليه فلا يقبل قوله للتهمة لا لعدم صحة الاستعارة
وإن عكس أي عنى بالملك الشراء حتى لا يشترط الاجتماع فيه فيعتق النصف
يصدق ديانة وقضاء لأنه استعار الحكم للعلة فيصح وفيه تغليظ عليه فيصدقه
القاضي أيضا والمراد من قولهم في أمثال هذه الصور يصدق ديانة لا قضاء
أنه إذا استفتى فقيها يجيبه على وفق ما نوى ولكن القاضي يحكم عليه بموجب كلامه
ولا يلتفت إلى نيته إذا كان فيه تخفيف عليه كما لو استفتى أحد
عن فقيه أن لفلان علي ألف درهم وقد قضيته هل برئت من دينه يفتيه
بالبراءة وإذا سمع القاضي ذلك منه يقضي عليه بالدين إلا أن يقيم بينة على
الإيفاء والثاني أي النوع الثاني من الاتصال سببا اتصال الحكم بسبب

أي

أي اتصال الحكم بما هو سبب محض ليس بعلة وضعت له لفظ السبب
يطلق على العلة كما يطلق على غيرها لأن معنى الإفضاء في العلة أكثر منه
في غيرها لكونها موجبة للحكم فقيد بمحض ليحترز عن العلة فإن السبب
لا يكون موجبا للمسبب بذاته بحال ومن شرط السبب المحض أن لا يكون
الحكم مضافا إليه ولا العلة التي تخللت بينه وبين الحكم والمراد ههنا
انتفاء إضافة الحكم إليه دون علته وذلك كاتصال زوال ملك
المتعة بلفظ العتق تبعا لزوال ملك العين فإنه إذا قال لأمته أنت حرة
أو حررتك أو أعتقتك يزول به ملك العين وبسببه يزول ملك المتعة
حتى لا يحل الاستمتاع بها بعد إلا بالنكاح وكان قوله أنت حرة ونحوه
سببا لزوال ملك المتعة لكونه مفضيا إليه لا علة لتخلل الواسطة
وهي زوال ملك العين وهذا النوع من الاتصال يسوغ استعارة السبب
للحكم لافتقار الحكم إلى السبب افتقار الحكم إلى العلة لقيامه به فيصح
إطلاق السبب وإرادة الحكم الذي هو من لوازمه ولا عكس أي لا يجوز
استعارة الحكم للسبب لأن السبب مستغن في ذاته عن المسبب لقيامه
بنفسه وحصول حكمه الأصلي الذي وضع به وثبوت المسبب به اتفاقي
فإن شراء الأمة المجوسية والأخت من الرضاع والعبد والبهيمة جائز
لحصول موجبه الأصلي وهو الملك وإن لم يحصل ملك المتعة وإذا كان

كذلك لا يصير السبب متصلا بالمسبب ولازما له لعدم افتقاره اليه
ولا يجوز استعارة المسبب للسبب الا اذا كان المسبب مختصا بالسبب
فحينئذ يجوز استعارة المسبب له كقوله تعالى اخبارا اني اراني اعصر خمرا
اي عنبا استعير اسم المسبب للسبب لاختصاص الخمر بالعنب وذلك لان
المسبب اذا كان مختصا بالسبب صار السبب في معنى العلة فيصير حينئذ
السبب متصلا بالمسبب ايضا من حيث ان المسبب لما لم يحصل الا به مع كونه
مطلوبا صار كان السبب موضوع له ومفتقر اليه نظرا الى الغرض كافتقار
العلة الى المعلول فيحصل الاتصال من الطرفين الا ترى ان الخمر لما
اختصت بالعنب صار العنب متصلا بها ومفتقرا اليها من حيث ان الخمر
ماء العنب ولا قيام للعنب دون مائه فيجوز الاستعارة من الجانبين
قوله وفرع فلو استعار الاعتاق للطلاق صح لانه ازالة
ملك العين المستتبع لزوال ملك المتعة والشافعي العكس ايضا بناء
على الاتصال المعنوي وهو شمول معنى الاسقاط فيهما ونحن منعناه لما
مر من استغناء الاصل عن الفرع ولا اتصال فان المشروع للاطلاق
الوصف الظاهر والطلاق ينبئ عن رفع القيد والنكاح غير موجب
لملك العين والمالكية قائمة لكنه اوجب قيدا رفعه الطلاق
والعتاق اثبات قوة عتق الطير اذا قوي وعتاق الطير وبكر عاتق بالغ

والرق

106 والرق كامل والمالكية مسلوبة والاعتاق اثبات لها ولا مناسبة
بين ازالة قيد لعمل الملك القائم عليه وبين اثبات الملك في محل لم يكن فيه
هذا فرع على ان استعارة السبب للمسبب جائز فلو استعار الاعتاق
للطلاق بان قال لامراته حررتك او اعتقتك او انت حرة ناويا للطلاق
صح ووقع الطلاق لان الاعتاق ازالة ملك العين المستتبع لزوال
ملك المتعة تبعا لا قصدا على نحو ما ذكروا وانما احتاج الى النية
لان المحل المضاف اليه غير متعين لهذا المجاز بل هو محل لحقيقة الوصف
بالحرية فيحتاج الى النية ليتعين المجاز بخلاف استعارة الفاظ التمليك
للنكاح حيث يصح بدون النية لان اضافة الفاظ التمليك لا تدل الا
على النكاح فان الاب اذا قال لآخر بعت ابنتي منك او وهبتها لك لا يمكن
العمل بحقيقة البيع والهبة لعدم قبول المحل حكمها فتعينت جهة المجاز
فلذلك لا يحتاج الى النية ولا يصح استعارة الطلاق للاعتاق عند الحنفية
فلهذا لو قال لامته انت طالق او طلقتك او انت بائن او انت حرام ونوى
به الحرية لا تعتق عندهم والشافعي قال العكس ايضا اي لو استعار
الطلاق للاعتاق صح هذه الاستعارة ويحصل به العتق بناء على الاتصال
المعنوي فان بين الطلاق والاعتاق تشابها في المعنى لغة وشرعا اما لغة
فلان الطلاق معناه التخلية والارسال يقال اطلقت البعير اي خليته

وارسلته وكذا الاعتاق موضوع لهذا فانه يقال اعتقت العصفور وحررته
اى ارسلته واما شرعا فلان كل واحد منهما اسقاط مبنى على السراية
فانه اذا قال طلقت نصفها يسرى الى الكل وكذا لو اعتق نصفه
يسرى الى الكل اذا كان موسرا وكذا كل منهما لازم لا يرتد بالرد ولا
يحتمل الفسخ ويحتمل التعليق بالشرط والايجاب فى المجهول واذا ثبت
الاتصال المعنوى بينهما جاز استعارة الطلاق للعتاق كما جاز عكسه
والحنفية منعوا العكس اى استعارة الطلاق للعتاق لان طريق صحة
الاستعارة منحصر على الاتصال صورة ومعنى وقد عدم الاتصال صورة
لانه فى الشرعيات من حيث السببية وانقطاع ملك النكاح قط لا يكون
سببا لانقطاع ملك العتق كملك المتعة لا يكون سببا لملك العين وقد
ثبت ان اتصال المسبب بالسبب لا يصلح طريقا للاستعارة لاستغناء
الاصل اى السبب عن الفرع اى المسبب وكذا عدم الاتصال بينهما معنى
لان معنى الطلاق رفع القيد لغة وشرعا ومعنى الاعتاق اثبات القوة لغة
وشرعا وليس بين ازالة القيد لتعمل القوة الثابتة عملها وبين اثبات
القوة بعد ما عدمت مشابهة كما انه ليس بين اطلاق الحى واحياء الميت
مشابهة واذا عدم الاتصال صورة ومعنى لا يصح الاستعارة قول
المصنف فان المسوغ للاطلاق الوصف الظاهر اى المسوغ لاطلاق

اللفظ بطريق

اللفظ بطريق الاستعارة الوصف المخصوص الظاهر ولا مناسبة
بين الطلاق والاعتاق من جهة المشابهة فى المعنى الخاص المشهور
الذى وضع كل منهما له فان معنى الطلاق ينبئ عن رفع قيد اثبته
النكاح والنكاح غير موجب لملك العين فانه لا يوجب الرق ولا
يسلب مالكيتها فانها قائمة بعد النكاح كما كانت قبله لكن
النكاح اوجب قيدا وهو ان صارت محبوسة لحق الزوج لم يحل لها
الخروج بدون اذن الزوج ولا تزوج نفسها من احد والطلاق رفع
عنها القيد الذى اثبته النكاح والعتاق اثبات قوة لغة وشرعا
اما لغة فلانه يقال عتق الطير اذا قوى ومنه عتاق الطير لكواسبها
كالصقر والبازى لزيادة قوة وغلبة فيها وهو جمع عتيق ويقال
عتقت البكر اذا ادركت وقويت وبكر عاتق اى بالغ واما شرعا
فلان الرق الذى هو فى حكم الموت كامل والمالكية اى مالكية
الرقيق مسلوبة حتى الحق الرقيق بالبهائم ولم يبق له شهادة ولا ولاية
والاعتاق اثبات للمالكية وللقوة الشرعية وكانه احياء له
ولا مناسبة بين ازالة قيد ليعمل الملك القائم عمله وبين اثبات
الملك فى محل لم يكن الحل فيه فلا مناسبة بين الطلاق الذى هو ازا له
قيد اثبته النكاح ليعمل الملك القائم بعد النكاح وقبله عمله

وبين الاعتاق الذي هو اثبات الملك في الرقيق الذي لم يكن الملك فيه ه
قوله انما ان المجاز خلف لكن ابو حنيفه في التكلم وهما
في الحكم وفايدة الخلاف انما يظهر في قوله لعبده لمن هو اكبر منه هذا ابني فعنده يعتق وعندهما لا يعتق لانه لم يفد
حكمه وهو امكان النسب ليثبت مجازه وهو العتق وشرط الخلفية تصور
حكم الاصل وتعذره كاليمين على مس السماء تنعقد في حق الكفارة للامكان
الذاتي والتعذر الحالي هو يقول عارضا للفظ ولا حجر في اقامة لفظ مكان
آخر والمسوغ صحة العبارة لا تصور حكم الحقيقة فاذا تعذرت وللكلام
مجاز متعين بقرينة كالنكاح بلفظ الهبة وقالا انعقد لحكمه في الجزء لتصور
وتعذره فاحتمال هبة الحرة كمس السماء اجاب بالمنع فان مستند الاحتمال
الشرع ○ لا خلاف بين ائمة الحنفية في ان المجاز خلف عن الحقيقة فانه لا
يثبت الا عند فوات معنى الحقيقة وتعذر العمل به ولهذا احتاج المجاز
الى القرينة خلاف الحقيقة وانه لا بد لثبوت الخلف من تصور الاصل
لان الخلف من الاضافيات فلا يتحقق بدون الاصل كالابن مع الاب
وان المصير الى المجاز لا يجوز الا عند تعذر الحقيقة كما ان المصير الى
الخلف لا يجوز الا عند فوات الاصل ولهذا لا يجوز الجمع بين الحقيقة
والمجاز وان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ لا من اوصاف المعاني
ولهذا قالوا الحقيقة لفظ استعمل في كذا والمجاز لفظ استعمل في كذا

انما الخلاف في ان الخلفية في التكلم بان صار التكلم بلفظ المجاز خلفا
عن التكلم بلفظ الحقيقة ثم يثبت الحكم بناء على صحته بطريق الاستبداد
لا خلفا عن حكم الحقيقة او الخلفية في الحكم بان تعذر حكم الحقيقة
لعارض فيصير الى المجاز لاثبات لازم الحقيقة خلفا عن الحقيقة
في اثبات حكمها احترازا عن الغاء الكلام فقال ابو حنيفة المجاز
خلف عن الحقيقة في التكلم وقالا هو خلف عنها في الحكم ويتضح لك هذا
في قوله للشجاع هذا اسد فعندهما هو خلف في اثبات الشجاعة الذي
هو حكم الحقيقة عن قوله هذا اسد في محل الحقيقة لاثبات الهيكل
المخصوص هذا هو المراد من قولهما ان حكم المجاز خلف عن حكم الحقيقة
لان الخلفية بين المجاز والحقيقة اللذين هما من اوصاف اللفظ
بالاتفاق لا بين شجاعة الشجاع والهيكل المخصوص وعند ابي حنيفة
التكلم بقوله هذا اسد للشجاع خلف عن التكلم بقوله هذا اسد
للهيكل المخصوص من غير نظر في ثبوت الخلفية الى الحكم ثم يثبت الحكم به
وهو الشجاعة بناء على صحة التكلم لا خلفا عن شيء كما يثبت حكم الحقيقة
بناء على صحة التكلم وفايدة الخلاف يتبين فيمن قال لعبده الذي هو
اكبر سنا منه هذا ابني فالاصل لا يعتق لان هذا الكلام لم ينعقد لما وضع
له اصلا فصار لغوا فلم يفد حكمه وهو امكان البنوة فلا يثبت العمل

بمجازه ليثبت العتق لان المجاز خلف عن الحقيقة في اثبات الحكم ومن
شرط الخلف ان ينعقد السبب للاصل على الاحتمال اي الامكان
الذاتي ويمتنع وجوده بعارض كاليمين على مس السماء فانها تنعقد
للبر لاحتمال وجوده باعتبار الامكان الذاتي فتنعقد في حق
الكفارة خلفا عن البر الذي تعذر في الحال بعارض وابو حنيفة
رحمه الله يقول يعتق هذا العبد فان الحقيقة والمجاز عارضان
للفظ لا يجريان في المعاني فان المجاز انتقال والانتقال لا يتصور في
المعاني لان المعنى الذي هو تمام ماهية ما وضع له اللفظ لا يتصور انتقا له
الى مدلول المجاز بحيث يصير هو بعينه والمعنى الذي هو صفة لما
وضع اللفظ له قايمة به والقايم بالشيء لا ينتقل الى غيره وانما يتصور
الانتقال بطريق الاعتبار في اللفظ الا ترى ان الشجاعة التي في الاسد
لا تنتقل الى الانسان باستعارة لفظ الاسد له ولكن اللفظ ينتقل اليه
فيكون المجاز خلفا عن الحقيقة في التكلم لا في الحكم ولا يجري في اقامة
لفظ مكان لفظ آخر بان يكون اللفظ الموضوع لمعنى بطريق الحقيقة ثم
يستعمل في غير ما وضع له فيتعين ذلك اللفظ ويصير مجازا والمتو ع
للمجاز صحة العبارة بان يكون الكلام صالحا لافادة المعنى في نفسه
بكونه مبتدأ وخبرا موضوعا لاثبات المعنى دون صحة حكم الحقيقة

فاذا

الشارح

109 فاذا تعذرت الحقيقة وللكلام مجاز متعين تعين بغيرية كالنكاح
بلفظ الهبة فانه اذا قال وهبت ابنتي منك او قالت وهبت نفسي منك
على وجه النكاح يصير هذا اللفظ مجازا في النكاح وان لم ينعقد لاثبات
حكم الحقيقة وهو ملك العين في هذا المحل لان الحرة لا تقبل ذلك
اصلا وكذا فيما نحن وقالا انعقد لفظ الهبة لحكم الاصل في الحرة
لان احتمال بيع الحرة وهبتها ثابت عقلا وشرعا وان كان تعذر الحكم
الاصلي متصورا ومتعذرا بمعارض فاحتمال هبة الحرة كمس السماء الا ترى
ان تملك الحر كان مشروعا في شريعة يعقوب حتى قال بنوه جزاؤه
من وجد في رحله فهو جزاؤه فعرفنا انه ليس بمستحيل ولكنه امتنع لعارض
وهو عدم جواز النسخ فاما البنوة في الاكبر سنا فمستحيل عقلا
وشرعا اجيب بالمنع فانه بعد ما تحققت الاستحالة في شريعتنا
لا يتصور لانعقاده سببا للحكم الاصلي كما لو ثبت عقلا الا ترى
ان نكاح المحارم لما نسخ ولم يبق مشروعا لم ينعقد سببا للحل
اصلا حتى لم يصر شبهة في سقوط الحد عندهما مع بقاء المحلية
في حق الاخر فههنا اولى لارتفاع المحلية بالكلية وهذا كالاف
الحلف على مس السماء لان احتماله ثمة بطريق الكرامة ثابت في الحال
قوله مسئلة اذا امكن العمل بالحقيقة تعينت لان المستعار

لا يزاحم الاصل كما العقد فيما يعقد وفي العزم مجاز وكما النكاح
للجمع وهو في الوطء حقيقة وفي العقد مجاز لانه سببه وكذلك اذا
امكن العمل بالمجاز الذي يستفاد حكمه بغير واسطة سقط اعتبار
الواسطة لشبه الاول بالحقيقة لاستغنائها عنها وكقول ابي حنيفة
في امة ولدت ثلثة في بطون فقال المولى احدهم ولدي ومات مجهلا تعتق
من كل ثلثه ولم يعتبر ما يصيبه من امه ليعتق كل الثالث ونصف الثاني
وثلث الاول كقولهما لان ما يصيبه من امه بالنسبة الى ما يصيبه من قبل
نفسه كالمجاز من الحقيقة ● اذا امكن العمل بالحقيقة تعينت يعني اذا دار
اللفظ بين الحقيقة والمجاز فاللفظ لحقيقته الى ان يدل الدليل على
كونه مجازا كقوله رايت حمارا في الطريق لا يحمل على غير الحمار الا بقرينة
زائدة فان لم تظهر فاللفظ للبهيمة وذلك لان المستعار اي المجاز
خلف والحقيقة اصل والخلف لا يزاحم الاصل ولا يعتبر معه بل يسقط
ونظير هذا الاصل قولهم في العقد انه حقيقة فيما يعقد وهو ربط
اللفظ باللفظ لاثبات حكم يجوز ربط لفظ اليمين بالجزاء المضاف اليه لايجاب
الصدق وتحقيقه وفي عزم القلب مجاز وذلك لان اصله عقد الحبل
وهو شد بعضه ببعض ضد الحل ثم استعير للالفاظ التي عقد بعضها
ببعض لايجاب ثم استعير لما يكون سببا لهذا الربط وهو عزيمة القلب

فصار

110 فصار عقد اللفظ اقرب الى الحقيقة اللغوية بدرجة فجعله حقيقة
شرعية فيه اولى من جعله حقيقة شرعية في العزم وكما النكاح فانه للجمع
في اللغة ومعنى الجمع انما يتحقق حقيقة في الوطء بما يحصل من الاجتماع
بين الذاتين فهو في الوطء حقيقة وفي العقد مجاز لانه سبب يتوصل به
الوطء وكذلك اذا امكن العمل بالمجاز الذي يستفاد حكمه بغير
واسطة سقط اعتبار الواسطة اي المجاز الذي يستفاد حكمه
بواسطة لان المجاز الذي يستفاد حكمه بغير واسطة شبيه
بالحقيقة لاستغنائه عن الواسطة كاستغناء الحقيقة عنها ولان
المجاز لا يزاحم الحقيقة ولا يعارضها قال ابو حنيفة في امة
ولدت ثلثة اولاد في بطون مختلفة بان كان بين كل ولدين ستة
اشهر فصاعدا وليس لهم نسب معروف فقال المولى في صحته احدهم
ولدي ثم مات قبل البيان يعتق من كل واحد ثلثه ولم يعتبر ما
يصيب كل واحد من قبل امه حتى يعتق الثالث كله ونصف
الثاني وثلث الاول كقولهما لان اصابة العتق اياه من قبل امه بالنسبة
الى اصابته من قبل نفسه بمنزلة المجاز من الحقيقة اعلم انه في
الصورة المذكورة لم يثبت نسب واحد منهم لان المدعى نسبه مجهول
لا يمكن اثباته من احد وتعتق الجارية لانه اقر لها بامية الولد وتعتق

من كل واحد ثلثه في قول ابي حنيفة لان دعوى النسب اذا لم يعمل
في اثبات النسب كان اقرارا بالحرية على اصله كما في مسئلة الاكبر سنا منه
فصار كانه قال احدهم حر فيعتق ثلث كل واحد منهم وقال محمد يعتق من
الاكبر ثلثه ومن الاوسط نصفه والاصغر كله لان الاصل عنده ان هذه الكلمة
متى لم يمكن اعتبارها على حكم الولاد تلغو اصلا ومتى امكن من وجه نزل العتق
على حكم الولاد وههنا الولاد ممكن فينزل العتق على اعتباره واذا نزل
على اعتباره عتق من الاكبر ثلثه لانه ان عنى الاكبر عتق وان عنى غيره لم يعتق
ويعتق نصف الاوسط لانه ان عناه يعتق وكذا ان عنى الاكبر لانه حينئذ
ولد ام الولد فيعتق بموت المولى كما يعتق امه ولا يعتق ان عنى الاصغر
وللاحوال الاصابة حالة واحدة في الروايات الظاهرة بخلاف احوال
الحرمان فلهذا يعتق نصفه واما الاصغر فهو حر في جميع الاحوال
وابو حنيفة رحمه الله تعالى لم يعتبر هذه الاحوال لانها مبنية على ثبوت
النسب ولم يثبت النسب ولان جهة الحرية مختلفة وحكمها مختلف
فانه اذا كان مقصودا بالدعوة كان حر الاصل واذا كان المقصود غيره
كانت حريته بطريق التبعية للام بعد موت المولى وبين كونه مقصودا
وتبعا منافاة وكذلك بين حرية الاصل وحرية العتق منافاة فلا
يمكن اعتبار الجهتين جميعا فلهذا قال يعتق من كل واحد ثلثه وروي

عن

عن ابي يوسف في هذه المسئلة مثل قول محمد الا في حرف واحد
وهو انه قال يعتق من الاكبر نصفه لان حاله تردد بين الشيئين
فقط اما ان يكون ثابت النسب من المولى فيكون حرا كله او لا يكون
ثابت النسب منه فلا يعتق شيء منه فلهذا اعتق نصفه قوله
تقسيم واذا تعذرت او هجرت تعين المجاز لعدم المزاحمة اما التعذر
فكالحالف لا ياكل من هذه النخلة او الدقيق او لا يشرب من هذه البئر
ولو تكلف تناول عينهما اكلا وكرعا لم يحنث هو الاشبه لانه
لما تعذر لم يرد واما الهجر عادة فكالحالف لا يضع قدمه في دار
زيد هجرت ان معنى الدخول عرفا وكما صرفنا التوكيل بالخصومة
الى مطلق الجواب لهجرانها شرعا وكانت كالمهجور عادة ولامكان
الحقيقة في انت ابني لممكن معروف لجواز الثبوت منه مع الاشتهار
من غيره عتق وصار امه ام ولد له وكمسئلة الجامع له عبد ولعبده
ابن ولابنه ابنان فقال في صحته احدكم ولدي وكل ممكن ومات
مجهلا قال محمد عتق ربع الاول وثلث الثاني وثلثة الارباع من
كل من الاخرين لان الواحد حر مطلقا والاخر حر في ثلثة احوال
ورقيق في حال فكان عتق ونصف بينهما وعلى هذا لو كان للثاني
ابن عتق كله ونصف الثاني وثلث الاول لاحتمال النسب ولو كان

اعتاقاً العتق من كل ثلثه وفي الأولى ربعه بخلاف غير الممكن عند
أبي حنيفة حيث جعل اقراراً فيتعدى أو ابتداء إيقاع فيقتصر ه اذا
تعذرت الحقيقة بأن لا يتوصل إلى معناه الا بمشقة كأكل النخلة أو
هجرت بأن تيسر الوصول إلى معناه ولكن الناس تركوه كوضع القدم م
تعين المجاز بالاتفاق لعدم المزاحمة المانعة والاحتراز عن الالغاء
اما التعذر فكالحالف لا يأكل من هذه النخلة تقع يمينه على ما يتخذ
منه مجازاً وكالحالف لا يأكل من هذا الدقيق تقع يمينه على ما يتخذ
منه لأن الحقيقة متعذرة وكالحالف لا يشرب من هذه البئر
لم تقع على الكرع وهو حقيقة لأنها متعذرة واختلفوا فيما لو أكل
عين الدقيق او تكلف فكرع من البئر فقيل لما كان متعذراً لم يكن مراداً
فلا يحنث وهو الأشبه وقيل بل الحقيقة لا تسقط بحال فيحنث
اذا حلف لا يأكل من هذه الشجرة فيمينه على عينها ان كانت مما
يؤكل كالرمان وقصب السكر وان كانت مما لا يؤكل فيمينه على
ثمرتها ان كانت لها ثمرة كالنخلة والكرم وان لم يكن لها ثمرة فيمينه
على ثمنها كالخلاف ونحو هذا اذا لم ينو شيئاً فأما اذا نوى شيئاً فيمينه على
ما نوى ان كان اللفظ يحتمل ذلك كذا نقل عن شمس الائمة الكردري
واذا حلف لا يشرب من هذه البئر وهي ملأى فيمينه على الكرع عند

أبي

112

أبي حنيفة رحمه الله تعالى لا على الاغتراف وعندهما يقع على الاغتراف وان
لم تكن ملأى فيمينه على الاغتراف لا على الكرع بالاتفاق لتعذر الحقيقة
فان تكلف فكرع منها قيل يحنث لأن الحقيقة اذا صارت موجودة
لم تبق متعذرة وكان اعتبارها أولى من اعتبار المجاز ولأنها اذا صارت
موجودة وانتفى التعذر كانت داخلة في عموم المجاز وهو شرب المجاور
للبئر وقيل لا يحنث لأن المجاز لما صار مراداً لتعذر الحقيقة سقط
اعتبارها لامتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز واما المهجور فكالحالف
لا يضع قدمه في دار زيد هجرت الحقيقة الى المجاز المتعارف وهو الدخول ك
فيحنث كيف دخل وكما صرفنا التوكيل بالخصومة الى آخره اذا وكل
رجلاً بالخصومة مطلقاً فأقر الوكيل على موكله في القياس لا يجوز وهو
قول أبي يوسف الاول وزفر لأنه وكله بالخصومة وهي المنازعة والمشاجرة
والاقرار مسالمة وموافقة فكان ضد ما أمر به والتوكيل بالشيء لا يتضمن ضده
وفي الاستحسان يجوز إقراره وهو قول العلماء الثلثة لأنا تركنا هذه
الحقيقة وجعلنا كلامه توكيلاً بالجواب مجازاً اطلاقاً لاسم السبب على
المسبب لأن الخصومة سبب الجواب أو اطلاقاً لاسم الجزء على الكل لأن
الانكار الذي تنشأ منه الخصومة بعض الجواب فيدخل في عمومه الانكار
والاقرار وانما حملناه على هذا لأن التوكيل انما يصح شرعاً بما يملكه الموكل بنفسه

والذي يتيقن انه مملوك للموكل الجواب لا الانكار فانه اذا عرف المدعى
محقا لا يملك الانكار شرعا وتمليكه بما لا يملك لا يجوز شرعا والديانة
تمنعه من قصد ذلك وكان مهجورا شرعا والمهجور شرعا كالمهجور
عادة فلهذا الجمل على هذا النوع من المجاز **قوله** ولامكان الحقيقة
أي اذا قال رجل لعبده ومثله يولد لمثله والعبد معروف النسب من
غيره انت ابني عتق لامكان الحقيقة لانه يجوز ثبوت النسب من زيد
بان كان الفراش له في الباطن بان كانت منكوحة او امة حقيقة ولا
يمكنه الاثبات لعارض مع الاشتهار من غيره لوجود ظاهر الدليل واذا
أمكن الحقيقة يعمل بها لا بالمجاز فلا يصدق المقر في ابطال حق
الغير ويصدق في حق نفسه ويجعل كان النسب ثابت منه فتثبت
احكام النسب في حقه باعتبار الحقيقة لا باعتبار المجاز فتصير ام العبد
ام ولد للمقر ولو صار مجازا لما صارت ام ولد له كما لو قال له اشتري
بل انما يعتق لاحتمال انه مخلوق من مائه **قوله** وكمسئلة الجامع
قال محمد في الجامع رجل له عبد ولعبده ابن وللابن ابنان في بطنين
مختلفين فقال الرجل المولى في صحته احد هؤلاء ولدي وكل واحد من الاربع
يصح ان يكون ابنا له ثم مات قبل البيان انه يعتق ربع الاول وثلث الثاني
وثلثة الارباع من كل واحد من الاخرين لان الاول يعتق في حال ولا يعتق

في

في ثلثة احوال فيعتق ربعه والثاني يعتق في حالين بان يراد نفسه او
ابوه ولا يعتق في حالين بان يراد ابنه الاكبر او الاصغر ولاحوال الاصابة
حالة واحدة لان ازدحام الاسباب في الاصابة لا يتحقق لان الشيء اذا
اصيب بسبب استحال حصوله بسبب آخر والحرمان يقبل الازدحام
فيكون العتق في حالة واحدة وعدمه في حالين واحد الاخرين حر مطلقا
بان يراد نفسه او ابوه او جده والاخر حر في ثلثة احوال وهي ما اذا اريد
به نفسه او ابوه او جده ورقيق في حالة واحدة وهي ما اذا اريد به اخوه
ولاحوال الاصابة حالة واحدة فيعتق في حالة ولا يعتق في حالة فيعتق
نصفه فصار لهما عتق ونصف فيوزع عليهما وعلى قياس ذلك لو كان
للثاني اي ابن العبد ابن فقط عتق كله لانه حر مطلقا ولم يكن له اخ حتى
يوزع بينهما عتق ونصف وعتق نصف الثاني لانه يعتق في حالين بان
يراد نفسه او ابوه ولا يعتق في حالة بان يراد ابنه ولاحوال الاصابة واحدة
فيكون العتق في حالة وعدمه في حالة فيعتق نصفه وعتق ثلث الاول
لانه حينئذ يعتق في حالة واحدة وهي ما اذا اريد نفسه ولا يعتق في حالين
وهما ما اذا اريد ابنه او ابن ابنه والعتق ههنا لاحتمال النسب لا غير
ولو كان اعتاقا فالعتق في الثانية من كل واحد من المسئلة ثلثه وفي الاولى
من كل واحد من الاربعة ربعه **قوله** بخلاف غير الممكن اي مهما امكن

العمل بحقيقة النسب يعمل بها في قوله هذا ابني ويجعل العتق ثابتا بالنسب
لا ان يجعل مجازا في الحرية فتثبت امومية الولد به واما اذا لم يمكن
العمل بحقيقة النسب كما في الاكبر سنا منه فابو حنيفة رحمه الله تعالى
جعله مجازا في الحرية وذلك بطريقين احدهما انه اقرار بالحرية
فتعدى الاقرار الى ان اقر الغلام ام ولده لان حق الحرية للام حكم
النسب كما ان حقيقة الحرية للولد حكمه وكما جعل قوله هذا ابني مجازا
للاقرار بحقيقة الحرية جعل مجازا للاقرار بحق الحرية للام وصار
كانه قال عتق هذا على من حين ملكته وامه ام ولدي والثاني ان قوله
هذا ابني بمنزلة تحرير مبتدا كانه قال هو حر لانه ذكر كلاما هو سبب
للحرية في ملكه فيصير به معتقا ابتداء وعلى هذا الطريق لا تصير ام الغلام م
ام ولد له لانه ليس لتحرير الغلام ابتداء تاثير في امومية الولد لامه ولا يمكن
ان يجعل مجازا في انشاء امومية الولد لانه لا يمكن اثباتها بطريق الانشاء
قولا بان يقول جعلتك ام ولد وانشات فيك امومية الولد وانما هي من
حكم الفعل الذي هو الاستيلاد **قوله مسئلة** وقد تعذر ان
اذا امتنع حكمهما لان استعمال اللفظ لمعناه فاذا بطل بطل كقوله
لامراته هذه ابنتي وهي اكبر منه او اصغر منسوبة لم تحرم عندنا
لتعذر الحقيقة في الكبيرة حقيقة وفي الصغيرة شرعا والمجاز عن الطلاق

التحريم لانه لو ثبت نافى الملك ويتقدمه شرط فنفى اثباته نفيه وتعذر ايضا
النسب لاقراره لبطلانه بالرجوع وقد قام التكذيب شرعا مقامه
اي قد يمتنع العمل بالحقيقة والمجاز في بعض الالفاظ فيبطل ضرورة وذلك
وذلك اذا امتنع حكم للحقيقة والمجاز اي اذا امتنع اثبات موجب اللفظ
في المحل الذي يستعمل فيه اللفظ لان الكلام وضع لمعناه فاذا امتنع
اثبات معناه الموضوع له يجعل مجازا او كناية عن حكمه اعني لازم معناه
الثابت به تصحيحا له فاذا تعذر اثبات ذلك ايضا بطل ضرورة مثاله ان
يقول الرجل لامراته هذه ابنتي وهي اكبر سنا منه او اصغر منه سنا لكن
معروفة النسب لم تحرم به المراة اصلا عند الحنفية سواء اصر على هذا
القول او كذب نفسه بان قال غلطت او وهمت الا انه اذا اصر على ذلك
يفرق القاضي بينهما لا لان الحرمة ثابتة بهذا اللفظ بل لانه اذا اصر عليه
صار ظالما بمنع حقها في الجماع والدليل على عدم الحرمة تعذر الحقيقة
والمجاز اما تعذر الحقيقة ففي الكبيرة حقيقة وفي الصغيرة شرعا لانه
ان اسلم الحقيقة على الاطلاق بان يثبت النسب له بالنسبة الى جميع الناس فلا
وجه له لان النسب مستحق من جانب من اشتهر نسبها منه فلا يؤثر اقراره
في ابطال حق الغير فان اثبت في حق المقر لا غير ليظهر اثره في التحريم فلا وجه
له ايضا لان هذا الكلام لو صح معناه اي لو ثبت من جهة وهو البنتية كان

كان التحريم الثابت به منافيا للملك النكاح وليس الى العبد ذلك
انما اليه اثبات حرمة هي من مواجب النكاح دون تبديل حال المحل
وأما تعذر المجاز بان يجعل كناية عن التحريم في الاكبر سنا على
اصل ابي حنيفة وفي الاصغر سنا منه على قول الكل فلهذا العذر
الذي ذكر وهو ان التحريم الذي هو من لوازم النسب لو ثبت في ملك
النكاح وتقدم ملك النكاح شرط في اثبات التحريم بهذا الكلام
فاثبات التحريم بهذا الكلام مستلزم لملك النكاح المنافي له فاثباته
نفيا في نفسه لان منافي اللازم مناف للملزوم فاثباته نفيه فلا يصلح
ان يكون حقا من حقوق النكاح فلا يجوز ان يستعار هذا الكلام لهذا
التحريم لان الزوج لا يملك اثباته والتحريم الذي يملك الزوج اثباته
وهو التحريم القاطع للحل الثابت بالنكاح ليس من موجبات هذا الكلام
ولوازمه فلا يصح استعارته له ايضا وتعذر ايضا ان يجعل النسب
ثابتا في حق المقر بناء على اقراره لبطلان الاقرار بسبب الرجوع عنه
فان الرجوع عن الاقرار بالنسب صحيح قبل تصديق المقر له اياه كما صح
الرجوع عن الايجاب في العقود قبل وجود القبول فلا يمكن العمل بموجب
هذا الاقرار قبل تأكده بالقبول لاحتمال بطلانه بالرجوع او لا بالرد
وقد قام التكذيب شرعا مقام الرجوع فان الشرع كذبه حيث كانت

معروفة النسب من غيره **قوله** مسئلة الحقيقة المستعملة أولى من
المجاز المتعارف عند ابي حنيفة خلافا لهما وهذه فرع على جهة الخلفية
فرجح التكلم بان الحقيقة الاصل ورجحا الحكم بانه اعم ويظهر الاثر فيمن
حلف لا ياكل من هذه الحنطة فالحنث عنده باكل عينها وعندهما بها
وبما يتخذ منها ● اذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز غير مستعمل او
كانا مستعملين والحقيقة اكثر استعمالا او كانا في الاستعمال على السوا
فالعبرة بالحقيقة بالاتفاق لان الاصل في الكلام الحقيقة ولم يوجد
ما يعارضه فوجب العمل به وان كانا مستعملين والمجاز هو
المتعارف اي اكثر استعمالا فعند ابي حنيفة العبرة للحقيقة وعند هما
العبرة للمجاز وهذا الاختلاف فرع على اختلافهم في خلفية المجاز
فعندهما لما كانت الخلفية باعتبار اثبات الحكم لان الحكم هو المقصود
دون العبارة وكان العمل بعموم المجاز اولى لان حكمه راجح على حكم
الحقيقة لدخول حكم الحقيقة تحت عمومه وعند ابي حنيفة رحمه الله
تعالى لما كانت الخلفية في التكلم به لا في الحكم لانه تصرف من المتكلم
في عبارته من حيث انه يجعل عبارة قايمة مقام عبارة ثم يثبت الحكم
بالمجاز مقصودا الا انه خلف عن الحكم لا تثبت المزاحمة بين الاصل والخلف
فيجعل اللفظ عاملا في حقيقته عند الامكان وانما يصار الى اعماله بطريق

المجاز فيما تعذر اعماله في حقيقته وسياق كلام المصنف يدل على
ان عندهما انما يترجح المجاز المتعارف اذا كان عمومه متناولا للحقيقة
ولا دلالة فيه على حكمه اذا لم يكن متناولا للحقيقة قال صاحب
الكشف وذكر في شرح الجامع البرهاني ما يدل على ترجيحه بكل حال
فقيل ان كان المجاز اغلب استعمالا فعندهما العبرة للمجاز لان المرجوح
بمقابلة الراجح ساقط وكانت هذه الحقيقة كالمهجورة وعنده العبرة
للحقيقة لان العمل بالاصل ممكن فلا يصار الى المجاز الا بدليل مرجح وغلبة
الاستعمال لا تصلح مرجحة لان العلة لا تترجح بالزيادة من جنسها وكان
الاستعمال في حيز التعارض فبقيت العبرة للحقيقة بخلاف المهجورة لانه
لا تعارض هناك في الاستعمال فبقيت العبرة للمجاز وقد اختلفوا في
تفسير التعارف قال مشايخ بلخ المراد به التعامل
وقال مشايخ العراق المراد به التعارف بالتفاهم وقال
مشايخ ما وراء النهر ما قاله مشايخ العراق قول ابي حنيفة وما قاله
مشايخ بلخ قولهما بدليل ما اذا حلف لا ياكل لحما فاكل لحم آدمي او
خنزير حنث عنده لان التفاهم يقع عليه فانه يسمى لحما ولا يحنث
عندهما لان التعامل لا يقع عليه لان لحمهما لا يؤكل عادة ويظهر اثر
الخلاف فيمن حلف لا ياكل من هذه الحنطة فالحنث عنده باكل عينها

ولا

ولا يحنث باكل الخبز فان الحقيقة مستعملة فيها اذ الحنطة عينها ماكولة
عادة فانها تقلى وتغلى فتؤكل ويتخذ منها الكشك والهريسة وقد
تؤكل نيا احيانا عند الضرورة وكذا من اشترى حنطة يمضغها كما هي
ليختبر انها رخوة ام علكة واذا كان كذلك كان اللفظ محمولا على الحقيقة
دون المجاز وعندهما يحنث باكلها واكل ما يتخذ منها كالخبز ونحوه
لان المتعارف في اكل الحنطة اكل ما ضمنها اذ المفهوم من قولهم اهل بلد
كذا ياكلون الحنطة ان طعامهم من اجزاء الحنطة لا من اجزاء الشعير فوجب
حمل الكلام على ما هو المتعارف فيحنث بالامرين ۝ **قوله مسئلة**
تترك الحقيقة للعادة العرفية والشرعية كما مر وبدلالة اللفظ كل
مملوك لي وامرأته حر وطالق تخرج المكاتب والمبتوتة المعتدة لقصورها
عن التناول عند الاطلاق لكماله وقصور الزوجية والملك وبالسياق
ومن شاء فليكفر اريد التهديد لقوله انا اعتدنا وكمن استأمن مسلما
فاجابه انت آمن ستعلم ما تلقى او لك عيني الف ما ابعدك او طلق ان
قدرت وبدلالة من المتكلم كيمين الفور ومن محل الكلام وما يستوي
الاعمى والبصير اي في البصر لاشتراكهما في امور تعمهما والعام في محل
غير قابل له بمعنى المجمل حكمه الوقف حتى يعلم المراد منه وكالتشبيه
لا يعم الا عند قبول المحل كقوله انما بذلوا الجزية لتكون دماؤهم

كدمآئنا واموالهم كاموالنا ذكر احكام الحقيقة والمجاز شرع
في بيان القرائن التي تترك بها الحقيقة وهي خمسة بالاستقراء **الاول**
العادة تترك الحقيقة بدلالة العادة العرفية والشرعية لان الكلام موضوع
للافهام والمطلوب منه ما يسبق الى الافهام فاذا تعارف الناس استعماله
لشيء ونقلوه عن موضوعه اللغوي كان حكم الاستعمال كالحقيقة فيه وما
سواه كالمجاز لعدم العرف لا يثبت الا بقرينة وذلك كوضع القدم تركت
حقيقته في قوله لا اضع قدمي في دار فلان حتى لم يحنث بها لاستفاضته
بين الناس في معناه المجازي وهو الدخول كما بينا وكالصلوة والزكوة
والحج نقلت عن معانيها اللغوية من الدعاء والطهارة والقصد الى معانيها
الشرعية من الاركان المعهودة والجزء من المال المخرج للمستحق وزيارة
بيت الله تعالى حتى صارت حقايقها مهجورة بحيث لو حلف على الصلوة او
الزكوة او الحج يقع يمينه على العبادات المعهودة ولا يخرج عن العهدة
بمباشرة حقايقها اللغوية **الثاني** دلالة اللفظ تترك الحقيقة
بدلالة اللفظ في نفسه وهو ان يكون اللفظ منبئا ولا بعمومه لافراد
على سبيل الوضع ولكنه يكون مختصا فيتخصص بالبعض بالنظر الى مأخذ
اشتقاقه كما اذا قال الرجل كل مملوك لي حر او قال كل امرأة لي طالق
يخرج من الاول المكاتب ومن الثاني المبتوتة المعتدة اما الاول فلانه

اس

است الحرية لكل مملوك مضاف اليه بالملك مطلقا بقوله لي وهذا
غير متحقق في المكاتب لانه يملكه رقبة لا يدا بل المكاتب يدا كالحر حتى لا
يملك المولى اكسابه ولا وطي المكاتبة والثابت من وجه دون وجه
لا يكون ثابتا مطلقا وكذلك صرح بالاضافة الى نفسه والمكاتب مضاف
اليه من وجه دون وجه فاطلاق الملك والاضافة لا يتناوله الكلام
بدون النية ولكن يتناوله مطلق اسم الرقبة المذكورة في قوله تعالى
وتحرير رقبة لانه يتناول الذات المرقوق والرق لا ينتقص بالكتابة
لقوله صلى الله عليه وسلم المكاتب عبد ما بقي عليه درهم واما **الثاني**
فلانه اثبت الطلاق لكل امرأة مضافة اليه على الاطلاق والمبتوتة امرأة
له من وجه لبقاء ملك اليد ولو طلقها صح الطلاق دون وجه لزوال اصل
ملك النكاح حتى حرم الوطي فلا يدخل تحت مطلق الاسم من غير نية وفائدة
القيدين اي كونها مبتوتة معتدة انها لو كانت مطلقة رجعية تدخل
من غير قرينة لبقاء النكاح والحل ولو كانت منقضية العدة لا تدخل
وان نوى لبطلان النكاح بالكلية فالحقيقة تركت في المكاتب والمبتوتة
المعتدة باعتبار القصور والنقصان فان اصل الاشتقاق يدل على
الكمال **الثالث** سياق النظم اي تترك بقرينة لفظية الحقت
سابقة عليه او متأخرة كما في قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر

تركت بدلالة العقل وبفرينة قوله انا اعتدنا للظالمين نارا وحمل
الامر في قوله فليكفر على التوبيخ والوعيد مجازا وهذا من قبيل ذكر
الضد وارادة الضد لمعاقبة بينهما فان المراد من مثل هذا الامر النهي
وكمن استأمن مسلما فقال له المسلم انت آمن واقتصر عليه يكون آمنا
ولو قال انت آمن ستعلم ما تلقى لا يكون أمانا وكما اذا قال الرجل لي عليك
الف درهم فقال الرجل لك عندي الف درهم ما ابعدك لا يكون اقرارا
وكما اذا قال الرجل لآخر طلق امرأتي ان قدرت لم يكن توكيلا الرابع
ترك الحقيقة بدلالة من جهة المتكلم كما في يمين الفور وهو ما اذا قال
والله لا اتغدى جوابا لمن دعاه الى الغداء فان حقيقة هذا الكلام للعموم
لدلالته لغة على مصدر منكر واقع في سياق النفي اذ التقدير لا اتغدى
تغديا فيقتضي ان يحنث بكل تغد يوجد بعد كما لو قال ابتداء وقد تركت
الحقيقة بدلالة حال المتكلم اذ من المعلوم انه اخرج الكلام مخرج
الجواب لكلام الداعي وانه دعاه الى التغدي الغداء الذي يدعوه لا الى
غيره فيتقيد به واذا تقيد كلام الداعي به تقيد الجواب ايضا لانه بناء
عليه وصار كانه قال والله لا اتغدى الغداء الذي دعوتني اليه الخامس
ترك الحقيقة بدلالة من محل الكلام فان المحل لما لم يقبل حكم الحقيقة
تعين المجاز مرادا للتعذر كما في قوله تعالى وما يستوي الاعمى والبصير

فان

فان محل الكلام لما لم يقبل حقيقته وهي نفي المساواة على العموم لوجود
المساواة في كثير من الصفات تركت الحقيقة وصرف الى المجاز وهو نفي
المساواة في بعض الاوصاف وهو ما دل عليه فحوى الكلام من نفي
المساواة في البصر والعامة اذا كان في محل غير قابل للعموم لم ينعقد للعموم
اصلا فيه لان الشيء ينتفي بانتفاء محله وصار كانه قيل انهما لا يستويان
في بعض الصفات وكان في معنى المجمل فحكمه الوقف حتى يعلم المراد
منه قوله وكالتشبيه يعني كما ان نفي المساواة لا يعم في محل غير
قابل للعموم كذلك اثبات التشبيه بذكر حرف التشبيه او بلفظ المثل
او بغيرهما لا يعم اذا لم يكن في محل قابل للعموم فيحمل على ما هو المتيقن
مثاله ما روي عن عائشة رضي الله عنها انها قالت سارق امواتنا كسارق دق
احيائنا لا يمكن القول فيه بالعموم لانتفاء المماثلة بينهما من وجوه كثيرة
فيحمل على ما هو المتيقن وهو الاثم في الآخرة دون حكم الدنيا وهو القطع
اللهم الا اذا قبل المحل العموم فيجب القول بالعموم حينئذ لارتفاع المانع نع
لان المحل يقبله اذ المماثلة ثابتة من كل وجه حسا وطبعا وكذا
شرعا حكما لان الغرض من التشبيه اثبات المماثلة في الحكم فيكون عاما
مثل قول علي رضي الله عنه في اهل الذمة انما بذلوا الجزية لتكون دماؤهم وهم
كدمائنا واموالهم كاموالنا فان هذا عام عند الحنفية لان المحل يحتمله لانه

فيه حقن الدم ولم يعمل في حديث عائشة رضي الله عنها بالعموم لان فيه
اثبات الحد والحد يحتال لدرءه فيه لا إثباته قوله تنبيه
ومنه انما الاعمال بالنيات ورفع الخطاء والنسيان سقطت الحقيقة
لعدم قبول المحل لوجودها فتعين المجاز وهما اما الثواب او الجواز
واما الفساد او الاثم وهما مختلفان والتعيين بدليل خارجي فلا يستدل
باطلاقه على احدهما كالمشترك قبل التاويل ومما تركت الحقيقة فيه
بدلالة محل الكلام قوله صلى الله عليه وسلم انما الاعمال بالنيات وقوله
صلى الله عليه وسلم رفع عن امتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه
فان ظاهر هذا الكلام ان لا يوجد العمل الا بالنية نظرا الى كلمة الحصر
وان لا يوجد الخطاء والنسيان والاكراه اصلا نظرا الى اسناد الارتفاع
الى ما هو محلى باللام المستغرق للجنس وقد نرى ان العمل يوجد بلا نية وكذا
يوجد الخطاء والنسيان والاكراه فعرفنا بامتناع محل الكلام وهو العمل
والخطاء والنسيان والاكراه عن قبول الحقيقة ان الحقيقة ساقطة
وليست مرادة وان العمل في حديث النية والخطاء والنسيان والاكراه
في حديث الرفع مجاز وكناية عن الحكم بطريق اطلاق اسم الشيء على موجبه
او بطريق حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه كما في قوله تعالى
واسئل القرية فصار كانه قيل حكم الاعمال بالنيات ورفع حكم الخطاء

ما صار هذا الكلام عبارة عنه وهو الحكم له معنيان احدهما
ما يتعلق بالآخرة وهو الثواب في الاعمال التي تحتاج الى النية على ما
تضمنه الحديث الاول والاثم في الافعال المحرمة ما دل عليه الحديث الثاني
فانه وارد في المحرمات والثاني ما يتعلق بالدنيا وهو الحكم المشروع في
ذلك المحل مثل الجواز في الاعمال المثوبة والفساد في الافعال المحرمة
وغير ذلك من الندب والكراهة والاساءة والدليل على اختلاف المعنيين
ان الثواب على العمل الذي هو عبادة والاثم في العمل الذي هو محرم يبنى على
العزيمة والقصد والجواز والفساد الذي هو حكم يبنى على الاداء بالاركان
والشرائط واذا ثبت اختلاف المعنيين صار هذا اللفظ بمنزلة المشترك
والتعيين بدليل خارجي فلا يستدل باطلاقه على احد المعنيين كالمشترك
قبل التاويل قوله تقسيم وهو اما ظاهر المراد كبعت واشتريت
وطلقت واعتقت وهو الصريح فيتعلق الحكم باللفظ من غير توقف على
نية او مستتر وهو الكناية كبائن وحرام وهذا من حيث الوضع صريح
في معناه وهو كناية من حيث اشتباه المراد فيوقف حكمه على النية
فاذا تعين المراد عمل بحقيقة اللفظ فجعلت بوائن الا في اعتدي بالنص
قال صلى الله عليه وسلم لسودة اعتدي ثم راجعها ولان حقيقته الامر
بالعدد فاذا اريد عدد الاقراء وجب الطلاق بعد الدخول اقتضاء

وجعل قبله مجازا عن الطلاق من حيث السببية فوجه الامر وكذا
استبرئي رحمك وانت واحدة فانها صفة للطلقة اذا اريدت ولما كان
الاصل الصريح اشترط فيما يدرء بالشبهة حتى لا يحد مصدق القاذف ولا
المعرض به كلست بزان هـ هذا التقسيم اللفظ باعتبار الظهور وعدمه
والصريح ما ظهر المراد منه ظهورا تاما اي انكشافا تاما وهو احتراز
عن الظاهر فان الظهور فيه ليس بتام لبقاء الاحتمال وقد اعتبر فيه قيد
بالاستعمال او بالعرف ونحوهما ليمتاز عن النص او المفسر اذ الفرق
بين الصريح وبينهما بكثرة الاستعمال في الصريح وعدمه في النص والمفسر
الا ان المصنف لم يذكره لدلالة مورد التقسيم في بيان وجوه الاستعمال
فعلى هذا لا يدخل فيه الا الحقايق العرفيه وقيل لا حاجة الى هذا
القيد لان الظهور التام قد يحصل بالتنصيص كما يحصل بكثرة الاستعمال
وكما تدخل فيه الحقايق العرفيه يدخل فيه النص المفسر ويكون كل واحد
قسما من اقسام الصريح ولكن لا يدخل فيه الظاهر لان الشرط فيه
كون الظهور تاما وليس هو في الظاهر كذلك بل فيه مجرد الظهور ولهذا
يوصف الاشارة بالظهور فيقال هذه اشارة ظاهرة وهذه غامضة ولا
يوصف بالصراحة اصلا لعدم تمام الانكشاف فيها ولا استبعاد في تسمية
النص او المفسر صريحا لان مورد التقسيم ههنا يوجب اشتراط الاستعمال

غير

120 فيه ولا يتحقق ذلك في النص والمفسر اذ ظهورهما باللغة لا بالاستعمال
مما ذكر اولا اولى قوله كبعت واشتريت وطلقت واعتقت امثلة
الصريح وحكم الصريح ان يتعلق الحكم بنفس اللفظ سواء كان حقيقة او
مجازا من غير ان ينظر الى ان المتكلم اراده ذلك المعنى او لم يرد حتى
استغنى الصريح في اثبات حكمه عن النية ولم يتوقف عليها لان الاحتياج
الى النية ليتميز بعض محتملات اللفظ عن البعض فاذا تعين الواحد من
المحتملات ان يكون مرادا بالاستعمال لم يبق اليها حاجة فاذا قال بعت
او اشتريت او طلقت او اعتقت يحصل به المقصود نوى او لم ينو لان نفس
اللفظ اقيمت مقام معناها في ايجاب الحكم لكونها صريحا فيه والكناية
ما استتر المراد به بالاستعمال اي يحصل الاستتار به بان استعمله
قاصدا للاستتار فانه مقصود عنده لاغراض صحيحة وان كان معناه
ظاهرا في اللغة كما ان الانكشاف يحصل في الصريح باستعماله وان
كان خفيا في اللغة ومن لم يقل باشتراط الاستعمال في الصريح لا
يشترط ههنا فيدخل فيه المشترك والمجمل وامثالهما قيل تعريف
الكناية غير منعكس ضرورة ان الفاظ الضماير كنايات بالوضع لا
بالاستعمال فتكون خارجة عن التعريف اجيب بانها انما وضعت
ليستعملها المتكلم بطريق الكناية فان المتكلم اذا اراد ان لا يصرح باسم

زيد مثلا يكنى عنه بهو كما يكنى عنه بأبي فلان لا أنها كنايات قبل الاستعمال فلا
تكون خارجة عن التعريف وقيل الكناية ترك التصريح بذكر الشيء الى ذكر
ما يلزمه لينتقل من المذكور الى المتروك كما تقول فلان طويل النجاد لينتقل
منه الى ملزومه الذي هو طول القامة والفرق بين المجاز والكناية
من وجهين احدهما ان الكناية لا تنافي ارادة الحقيقة بلفظها فلا يمتنع
في قولك فلان طويل النجاد ان تريد طول نجاده من غير ارتكاب تأول مع
ارادة طول قامته والمجاز ينافي ذلك فلا يصح في نحو قولك في الحمام اسد
ان تريد معنى الاسد من غير تأويل وثانيهما ان مبنى الكناية على الانتقال من
اللازم الى الملزوم عكس المجاز فان مبناه على الانتقال من الملزوم الى اللازم
ثم حكم الكناية ان لا يجب العمل بها الا بالنية او ما يقوم مقامها من قرائن الحال
فان الكناية مستتر المراد وكان في ثبوت المراد تردد فلا يوجب الحكم ما لم يزل
ذلك الاشتباه والتردد قوله كبائن وحرام مثالان للكناية وكل واحد
من هذين اللفظين معلوم المعنى غير مستتر على السامع فان كل واحد من اهل
اللسان يعلم معنى البائن والحرام من حيث الوضع فيكون صريحا في معناه وهو
كناية من حيث اشتباه المراد به فيوقف حكمه على النية وذلك لانه وان كان
معلوم المعنى فالابهام واقع في المحل الذي يتصل اللفظ به ويعمل فيه فان البائن
مثلا يدل على البينونة ولا بد للبينونة من محل تحله ويظهر اثرها فيه ومحلها

الوصلة

121

الوصلة وهي مختلفة متنوعة قد تكون بالنكاح وقد تكون بغيره فاشتبه
المراد بالنسبة الى المحل الذي يظهر اثرها فيه لانه لم يعلم اي محل
اراده وان كان معناه الذي هو مراده معلوما في نفسه فلهذا احتيج فيها
الى النية لتتعين البينونة عن وصلة النكاح عن غيرها فان النية لتمييز بعض
المحتملات عن البعض فاذا تعين المراد وزال الابهام بالنية بان نوى البينونة
عن وصلة النكاح ظهر اثر البينونة فيها عمل بحقيقة اللفظ اي عمل بمقتضى
اللفظ نفسه من غير ان يجعل عبارة عن صريح الطلاق وكناية عنه فلما
كانت هذه الالفاظ عاملة بنفسها من غير ان يجعل كناية عن صريح الطلاق
جعلت بوائن كما يدل عليه معانيها قوله الا في اعتدي استثناء من قوله
فجعلت بوائن يعني الواقع بلفظ اعتدي عند النية طلقة رجعية لا بائنة
بالنص فان النبي صلى الله عليه وسلم قال لسودة بنت زمعة اعتدي ثم
راجعها وذلك حين دخل النبي صلى الله عليه وسلم وهي تبكي على من قتل من اقاربها
يوم بدر وترثيهم باشعار اهل مكة فكره النبي صلى الله عليه وسلم ذلك منها
فقال لها اعتدي فندمت على ذلك واستشفعت الى النبي صلى الله عليه
وسلم ووهبت نوبتها لعائشة رضي الله عنها وقالت اني اكتفي بان ابعث من
ازواجك يوم القيامة فراجعها النبي صلى الله عليه وسلم ولان حقيقة اعتدي
الامر بالعدد يقال اعتد مالك اي احسب عدد مالك ولا اثر للحساب في

قطع النكاح فلا يمكن ان يجعل عاملا بنفسه لكن يحتمل في نفسه ان يكون
المراد منه اعتدي نعم الله عليك او نعمي عليك او اعتدي الدراهم او اعتدي
من النكاح اي احسبي الاقراء فاذا اريد عدد الاقراء بالنية وزال الابهام
وجب الطلاق بعد الدخول بطريق الاقتضاء لانه لما امرها بالاعتداد ولم
يكن واجبا عليها قبل لا بد من تقديم ما يوجبه ليصح الامر به فقدم الطلاق
عليه ضرورة صحة الامر والضرورة تندفع باثبات اصل الطلاق فاستغنى
عن اثبات وصف زائد وهو البينونة فلذلك الواقع به رجعيا ولا يقع
اكثر من واحدة وان نوى وجعل هذا اللفظ قبل الدخول مجازا عن الطلاق
لان الطلاق سبب لوجوب الاعتداد فجاز ان يستعار الحكم من حيث
السببية وجاز استعارة المسبب للسبب لان المسبب ههنا مختص
بالسبب فان الطلاق يوجب العدة على ما عليه الاصل لا ينفك العدة
عنه ولا الطلاق عنها على ما هو الاصل في النكاح اذ النكاح للدخول
لا لعدم الدخول وكان الدخول فيه اصلا لا عارضا والسبب اذا كان
متصلا بالمسبب كاتصال المسبب بالسبب يجوز ان يكون احدهما كناية عن
الآخر لا يقال العدة لا تختص بالطلاق ضرورة وجوبها على ام الولد من غير
طلاق وتجب بالوفاة وليست بطلاق لانا نقول لما صارت المستولدة
فراشا اخذت حكم المنكوحة واخذ زوال هذا الفراش شبها بالطلاق فاوجب

العدة

العدة لانها تثبت بالشبهة والواجب بالوفاة تربص زمان مقدر لا اعتداد
الاقراء الثابت بقوله اعتدي وكذا المنافية كذا قيل او نقول المراد من
السبب العلة كما يقال النكاح سبب الحل والبيع سبب الملك ويراد به
العلة والطلاق علة لوجوب العدة في وضع الشرع فتوجه الامر بالعدة
وكذلك قوله استبرئي رحمك اي استبرئي رحمك حكمه حكم اعتدي
لانه بمنزلة التفسير له اذ هو تصريح بما هو المقصود من العدة وهو استبراء
الرحم الا ان طلب الاستبراء يحتمل ان يكون للوطء وطلب الولد ويحتمل ان يكون ن
للتزوج بزوج آخر فاحتاج الى النية فاذا نوى الطلاق ثبت بعد الدخول
اقتضاء وقبله مجازا وكذا انت واحدة اي قوله انت واحدة مثل قوله اعتدي
في انه يقع به طلاق رجعي عند النية ولا يقع به اكثر من واحدة وان نوى فانه
يجوز ان يكون قوله واحدة صفة للزوجة اي انت واحدة عند قومك او
منفردة عندي ليس لي معك غيري او واحدة نساء البلد في الحسن والجمال
ويحتمل ان يكون صفة للطلقة بطريق حذف الموصوف واقامة الصفة
مقامه كقولك اعطيته جزيلا اي عطاء جزيلا او بطريق حذف المضاف
والمضاف اليه واقامة صفة المضاف اليه مقامهما اي انت ذات طلقة
واحدة ولا يقع الطلاق بدون النية فاذا نوى صار كانه قال انت تطليقة
واحدة او ذات تطليقة واحدة ولو قال هكذا ونوى طلاقا صح فانها

بنفسها لا تكون تطليقة ولكن تكون طالقا تطليقة واحدة فتصير تطليقة قايمة
مقام طالق فتنعت نعته ولما كان الاصل في الكلام هو الصريح لان الكلام
وضع للافهام والصريح هو التام في هذا المقصود والكناية قاصرة في هذا المعنى
لتوقف حصول المقصود فيها على النية اشترط الصريح فيما يدرأ بالشبهات كالحد وعد
حتى لا يحد مصدق القاذف المقر على نفسه ببعض الاسباب الموجبة للحد ما لم
يذكر اللفظ الصريح فاذا قال جامعت فلانة او واقعتها او وطئتها لا يحد
ما لم يقل نكتها او زنيت بها واذا قال لامرأة جامعك فلان جماعا حراما او
قال لرجل فجرت بفلانة او جامعتها لا يجب عليه حد القذف لانه لم يصرح
بالقذف وكذلك لا يحد المعرض بالزنا كما اذا قال اما انا فلست بزان ولا
امي زانية لانه غير صريح ٥ **قوله تقسيمات** وما استفيد معناه من
صيغته كما يفهم الاطلاق من قوله فانكحوا ما طاب لكم فهو الظاهر وما لا
يستفاد بعارض فهو الخفي ويتوقف على الطلب وهو اما بزيادة كما في
الطرار لحذقه في صناعته او نقصان كالنباش لقصوره فيها وتعدي الحد
بالاول لا الثاني وما ازداد وضوحا بسبب قصد المتكلم نص كمثنى وثلاث
ورباع وحرم الربوا سبقا لبيان العدد والفرق بين الربوا والبيع وهو
ارجح من الظاهر عند التعارض ويقابله المشكل وهو ما ازداد خفا الغموض
معناه او لاستعارة بديعة فيحتاج الى التأمل بعد الطلب وما ازداد وضـ جا

على

على النص بان كان مجملا فتبين او عاما فانسد باب تخصيصه مفسر ويقابله
المجمل وسياتي وما امتنع مع ذلك نسخه محكم كقوله والله بكل شيء عليم
ويقابله المتشابه كآيات الصفات والحروف المقطعة وهذا لا سبيل
لدركه عندنا ويجب اعتقاد حقيقة المراد منه والمجمل يرد بيانه قولا
وفعلا ٥ ذكر تقسيمات لبيان الظاهر والخفي والنص والمشكل
والمفسر والمجمل والمحكم والمتشابه ثم الظاهر ما استفيد معناه من
صيغته اي ما ظهر المراد منه للسامع بنفس الصيغة اي بسماع نفس
الصيغة من غير توقفه على امر آخر اذا كان السامع من اهل اللسان
واحترز به عن الخفي والمشكل وامثالهما فان ظهور المراد فيها
يوقف على امر آخر بعد السماع وذلك كما يفهم اطلاق النكاح اي اباحته
من قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء فانه ظاهر في تجويز ما
طاب من النساء وقوله ما طاب لكم اي ما حل لكم من النساء وانما قيل
ما ذهابا الى الصلة ولان الاناث من العقلاء تجري مجرى غير العقلاء
وقيل الظاهر ما دل على معنى بالوضع الاصلي او العرفي ويحتمل غيره
احتمالا مرجوحا **وقيل** هو ما لا يفتقر في افادة معناه الى غيره والخفي
ما لا يستفاد المراد منه بسبب عارض غير صيغة الكلام يعني صيغة
الكلام ظاهر المراد بالنظر الى موضوعها اللغوي ولكن الكلام خفي

بالنسبة الى محل بسبب عارض فيه وتوقف فهم المراد على طلب وتأمل
كآية السرقة وهي قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فانها
وان كانت ظاهرة في ايجاب القطع على كل سارق لم يختص باسم آخر فهي خفية
في حق الطرار والنباش بسبب عارض وهو اختصاص كل منهما باسم آخر يعرف
به فان فعل كل منهما يشبه فعل السارق ولكن اختلاف الاسم يدل على
اختلاف المعنى فبعد كل منهما بهذا السبب عن اسم السارق فعرض الخفاء
في حقهما واشتبه ثم اختصاص كل منهما باسم اما لزيادة في فعل السرقة
او لنقصان فيه فان كان الاول امكن الحاقه بالسارق في ايجاب القطع بطريق
الدلالة وان كان لنقصان لم يمكن فتأملنا في آية السرقة فوجدناها في الشرع ع
عبارة عن اخذ مال الغير خفية من حرز لا شبهة فيه وهذا المعنى موجود
في الطرار وزيادة لحذق في صناعته فان السارق يسارق عين الحافظ الذي
قصد حفظه ولكن انقطع حفظه لعارض نوم او غيبة والطرار يسارق
الاعين التي ترصدت للحفظ مع الانتباه والحضور لعارض غفلة فكان فعله
اتم سرقة واكمل حيلة فعرفنا ان اختلاف الاسم لزيادة حذاقة في صناعته
وفضل في جنايته فتعدى وجوب القطع في حقه بالطريق الاولى واما النباش
فسارق عين من عسى يهجم عليه ممن ليس بحافظ للكفن ولا قاصدا في حفظه من
المال لئلا يطلعوا على حوبته كالزاني وشارب الخمر يختفي من الناس لئلا يطلعوا

على فعله

على فعله القبيح والنبش في غاية الحقارة فان نبش التراب واخذ الكفن
من الميت من اقبح الافعال وارذل الخصال يشهد على ذلك العرف
والطبع السليم فعرفنا ان تبدل الاسم في حقه لنقصان في فعله فلا
يلحق بالسارق لان تعدية الحكم بالمعنى الذي هو في الفرع دون ما في الاصل
باطلة لا سيما في الحدود فانها تندرء بالشبهات وما ازداد وضوحا على
الظاهر بسبب قصد المتكلم لا في نفس الصيغة فهو النص وازدياد وضوح
النص على الظاهر بان يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر اذ ليس لصيغة في
الكلام تدل عليه وضعا بل يفهم بقرينة نطقية تنضم اليه تدل على ان
قصد المتكلم ذلك المعنى بالسوق كقوله تعالى مثنى وثلاث ورباع وقوله
تعالى وحرم الربوا فان الاول سيق لبيان العدد الذي به ازداد الكلام
وضوحا حيث فهم منه ان الاباحة مقتصرة على هذا العدد وليست مطلقة
فازداد قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم وضوحا بقرينة لحوق العدد به حيث
فهم منه الاطلاق والعدد على ما اذا لم يذكر العدد فيه فصار نصا
والثاني وهو قوله تعالى وحرم الربوا سيق لبيان التفرقة بين الربوا
والبيع فانه لم يفهم من ظاهر الكلام وهو قوله تعالى ذلك بانهم
قالوا انما البيع مثل الربوا بل عرف بسياق الكلام ان الغرض اثبات
التفرقة بينهما وان تقدير الكلام واحل الله البيع وحرم الربوا فاني

بيانا لان ولم يعرف هذا المعنى دون تلك القرينة والنص أرجح من الظاهر
عند التعارض لان النص لما كان اوضح بيانا كان العمل به اولى ولان في العمل
بالنص جمعا بين الدليلين لامكان حمل الظاهر على معنى يوافق النص من غير
عكس ولانه انما لم يعتبر الاحتمال الذي في الظاهر لعدم دليل يعضده فلما
تأيد ذلك الاحتمال بمعارضة النص وجب حمله عليه مثال التعارض بين
الظاهر والنص تعارض قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وقوله تعالى
فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فان الاول ظاهر عام
في اباحة نكاح غير المحرمات فيقتضي تعميمه جواز نكاح ما وراء الاربع
والثاني نص يقتضي اقتصار الجواز على الاربع فيتعارضان فيما وراء الاربع
فيترجح النص ويحمل الظاهر عليه والنص يقابله المشكل وهو ما ازداد
خفاء على الخفي لغموض معناه او لاستعارة بديعة فيحتاج الى التامل بعد
الطلب قال شمس الايمة المشكل اسم لما اشتبه بدخوله في اشكاله
اي امثاله على وجه لا يعرف المراد منه الا بدليل يتميز به من بين سائر
الاشكال قوله لدخوله في اشكاله اشارة الى سبب الخفاء والى ازدياد
خفائه على الخفي فان الداخل في اشكاله اكثر خفاء مما لم يدخل والى ماخذ
الاشتقاق يقال اشكل اي دخل في اشكاله كما يقال احرم اي دخل في الحرم
واشتى اي دخل في الشتاء مثال المشكل قوله فاتوا حرثكم انى شئتم

اشتبه معنى انى على السامع انه بمعنى اين او كيف فعرف بعد الطلب والتامل
انه بمعنى كيف بقرينة الحرث وبدلالة حرمة القربان في الاذى العارض وهو
الحيض ففي الاذى اللازم اولى وقوله تعالى ليلة القدر خير من الف شهر
فان ليلة القدر توجد في كل اثني عشر شهرا فيؤدي الى تفضيل الشيء على نفسه
ثلاث وثمانين مرة فهو مشكل فبعد التامل عرف ان المراد الف شهر ليس
فيها ليلة القدر لا الف شهر على الولاء ولهذا لم يقل خير من اربعة اشهر
وثلث وثمانين سنة لانها توجد في كل سنة لا محالة فيؤدي الى ما ذكرنا
ومثال المشكل للاستعارة البديعة قوله تعالى قوارير من فضة فالقوا رير
لا تكون من الفضة وما كان من الفضة لا يصفو ولا يشف والقارورة
لها صفة كمال وهي الصفاء والشفيف وصفة نقص وهي خساسة الجوهر
فاشكل على السامع معناه فعرف بعد التامل ان معناه انها مخلوقة من فضة
وهي مع بياض الفضة في صفاء القوارير وشفيفها وحكم المشكل التامل
بعد الطلب فانه لما ازداد خفاء على الخفي احتيج فيه الى التامل بعد الطلب
ثم معنى الطلب والتامل ان ينظر السامع اولا في مفهومات اللفظ فضبطها
ثم يتامل في استخراج المراد منها كما لو نظر في كلمة انى فوجدها مشتركة
بين معنيين لا ثالث لهما هذا هو الطلب ثم تامل فيهما فوجدها بمعنى كيف
في هذا الموضع دون اين فحصل المقصود وكما اذا نظر في قوله تعالى ليلة القدر

خير من ألف شهر فوجدوه دالا على معنيين أحدهما ان يكون خيرا من الف شهر
على الولاء والثاني ان يكون خيرا من الف شهر لا على الولاء ولا ثالث لهما
ثم تأملوا فيهما فوجدوه بالمعنى الثاني لفساده في المعنى الاول فظهر المراد
والمفسر ما ازداد وضوحا على وضوح النص بأن كان مجملا فسر على وجه لا
سعى في لفظه لاحتمال لا قريب ولا بعيد او بان كان عاما انسد باب تخصيصه
على معنى انه لا يبقى فيه احتمال التخصيص فانه مشتق من الفسر الذي هو الكشف
بلا شبهة نحو قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فانه ظاهر في سجود جميع
الملائكة لكنه يحتمل التخصيص وارادة البعض كما في قوله تعالى واذ قالت
الملائكة يا مريم اي جبرئيل وبقوله كلهم انقطع ذلك الاحتمال وصار مفسرا
بانقطاع الاحتمال عن اللفظ بالكلية والمفسر يقابله المجمل وسيأتي ذكر
المجمل وحكم المفسر الاثبات قطعا من غير احتمال فيه لاحد لكنه مع ذلك لم
يمتنع نسخه بل يحتمل النسخ في نفس الامر واذا ازداد المفسر قوة وامتنع
عن النسخ يسمى محكما كقوله تعالى والله بكل شيء عليم والمحكم يقابله المتشابه
لان المحكم لما كان في غاية الظهور بحيث أمن عن النسخ كان المتشابه
الذي بلغ في الخفاء نهايته بحيث انقطع رجاء البيان عنه في مقابلته وهو
ما لا طريق لدركه اصلا لان موجب العقل فيه خالف موجب السمع ولا يمكن
رد واحد منهما فاشتبه المراد اشتباها لا يمكن الوقوف عليه اصلا حتى

سقط

---

126 سقط ما يدل على المراد منه بخلاف المشكل والمجمل لان طلب ما يوقف
على المراد فيهما لازم وذلك كالحروف المقطعة والآيات الدالة على الصفات
مثل اليد والوجه والعين والاتيان والمجيء والاستواء على العرش ووضع القدم
في النار وامثالها ويجب اعتقاد حقيقة المراد منه وهذا مذهب عامة
الصحابة والتابعين وعامة متقدمي اهل السنة من اصحاب ابي حنيفة
واصحاب الشافعي وهو مختار القاضي ابي زيد وفخر الاسلام وشمس الائمة
وجماعة من المتأخرين فعلى هذا وجب الوقف على قوله تعالى وما يعلم
تأويله الا الله اذ لو وصل فهم منه ان الراسخين يعلمون تأويله فيتغير
المعنى وذهب اكثر المتأخرين الى ان الراسخ يعلم تأويل المتشابه وان
الوقف على قوله تعالى والراسخون في العلم لا على ما قبله وهو مذهب المعتزلة
قالوا ولو لم يكن للراسخ حظ في العلم بالمتشابه سوى ان يقولوا آمنا به كل من
عند ربنا لم يكن لهم فضل على الجهال لانهم يقولون ذلك ولم يزل المفسرون
الى يومنا هذا يفسرون ويؤولون كل آية ولم نرهم وقفوا عن شيء من القران
لكونه متشابها بل فسروا الكل وقال القتبي لم ينزل الله شيئا من
القرآن الا لينتفع به عباده ويدل به على معنى اراده فلو كان المتشابه
لا يعلمه غيره للزم للطاعن فيه مقال ولزم منه الخطاب بما لا يفهم
ولم يبق فيه حينئذ فائدة فاما العامة فقالوا الوقف على قوله تعالى

الا الله ولجب وان قوله والراسخون ثناء مبتدأ من الله تعالى عليهم
بالايمان والتسليم بان الكل من عنده بدليل قراءة عبد الله بن مسعود
رضي الله عنه إن تأويله الا عند الله وقراءة ابي وابن عباس في رواية
طاوس عنه ويقول الراسخون في العلم آمنا به لانه تعالى ذم من اتبع
المتشابه ابتغاء التأويل كما ذم من اتبعه ابتغاء الفتنة بان يجريه
على الظاهر من غير تأويل ومدح الراسخين بقولهم كل من عند ربنا وبقولهم
ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا اي لا تجعلنا كالذين في قلوبهم زيغ
فاتبعوا المتشابه ما قلنا أو غيرها ولئن قدرك على أن الوقف على قوله
الا الله لازم وروي عن عائشة رضي الله عنها انها قالت تلا رسول الله
صلى الله عليه وسلم هذه الآية وقال اذا رأيتم الذين يتبعون ما تشابه
منه فاولئك الذين سماهم الله تعالى فاحذروهم امر بالحذر من غير فصل
بين من اتبع ابتغاء الفتنة وبين من اتبع ابتغاء تأويله فيتناول الجميع
وعنها انها قالت من رسوخهم في العلم ان آمنوا بالمتشابه ولم يعلموا تاو يله
وقال عمر بن عبد العزيز انتهى علم الراسخين في العلم بتأويل القرآن الى
ان قالوا آمنا به كل من عند ربنا والمجمل يرد بيانه بالقول والفعل
كما سيأتي في مباحث المجمل والمبين ○ **قوله مسألة** المشتق ما
وافق اصلا بحروفه الأصول ومعناه واشترط بعضهم التغيير بزيادة

أو

127 أو نقصان أو بهما في حرف أو حركة أو فيهما واورد مثل طلب طلبا فان
قيل بناء واعراب فاختلفا باللزوم وعدمه قلنا مطلق الحركة لازم
وهو الذي ينظر فيه الاشتقاق وقد يطرد كاسم الفاعل والمفعول وقد يختص
كالقارورة والدبران من الاستقرار والدبور ○ المشتق ما وافق اي
كلمة وافقت اصلا اي كلمة أخرى اعم من ان تكون اسما او فعلا بحروفه
أي بحروف ذلك الاصل الأصول ومعناه على معنى ان مثل الحروف
الأصول التي في الأصل ومثل معناه موجود في المشتق وانما قال اصلا ليطبق
على مذهب البصريين والكوفيين في كون المصدر مشتقا من الفعل وعكسه
لانه لو قال اسما لخص بمذهب البصريين ولو قال فعلا بمذهب الكوفيين
وقوله ما وافق اي وافقت بمثابة الجنس يتناول المشتق وغيره وقوله
أصلا بحروفه الأصول يخرج الكلمات التي توافق أصلا بمعناه لا بحروفه
الأصول كالحبس والمنع قوله ومعناه احترز به عن مثل الذهب فانه
يوافق أصلا وهو الذهاب في حروفه الأصول ولكن غير موافق في معناه
مثال المشتق نقص من النقصان فان نقص يشارك النقصان في النون
والقاف والصاد التي هي الحروف الاصول من النقصان واشترط
بعضهم التغيير بزيادة او نقصان او بهما وذلك خمسة عشر نوعا
وذلك لان التغيير اما بزيادة فقط او بنقصان فقط أو بهما جميعا

والاول اما ان يكون بزيادة الحرف مثل كاذب من الكذب زيدت الالف
او بزيادة الحركة مثل نصر من النصر زيدت حركة الصاد او بزيادة
الحرف والحركة جميعا مثل ضارب من الضرب زيدت الالف وكسرة الراء
والثاني هو ان يكون التغيير بالنقصان فقط اما ان يكون نقصان الحرف
مثل خف من الخوف نقصت منه الواو او نقصان الحركة كما في الضرب على
مذهب الكوفيين فانه مشتق من ضرب او نقصانهما جميعا مثل غلى من الغليان
نقصت منه الالف والنون وحركة الياء والثالث وهو ان يكون
التغيير بالزيادة والنقصان جميعا اما ان تكون الزيادة والنقصان في
الحرف فقط مثل مسلمات زيدت فيه الالف والتاء ونقصت التاء التي
في مسلمة واما ان يكونا في الحركة فقط مثل حذر من الحذر زيدت كسرة
الذال ونقصت فتحها واما ان تكون الزيادة في الحرف والنقصان في الحركة
مثل عاد بالتشديد من العدد زيدت الالف ونقصت حركة الدال الاولى
للادغام واما ان تكون الزيادة في الحركة والنقصان في الحرف مثل نبت من
النبات زيدت فتحة الباء ونقصت الالف واما ان تكون الزيادة في الحرف
والحركة كليهما والنقصان في الحرف فقط نحو خاف من الخوف زيدت
الالف وفتحة الفاء ونقصت الواو واما ان تكون الزيادة في الحرف والحركة
كليهما والنقصان في الحركة فقط مثل اضرب من الضرب زيدت الهمزة

للوصل

للوصل وحركة الراء ونقصت حركة الصاد واما ان يكون النقصان في
الحرف والحركة والزيادة في الحرف فقط مثل كال بالتشديد من
الكلال نقصت حركة اللام الاولى للادغام ونقصت الالف بين اللامين
وزيدت الالف قبلهما واما ان يكون فيهما والزيادة في الحركة فقط
مثل عد من الوعد نقصت الواو وفتحها وزيدت كسرة العين واما ان
يكون زيادتهما ونقصانهما مثل ارم من الرمي زيدت همزة الوصل
وحركة الميم ونقصت الياء وحركة الراء واورد على هذا التعريف
اي الثاني نحو طلب طلبا فان طلب مشتق من الطلب ولا تغيير فيه لا
بالزيادة ولا بالنقصان فيلزم عدم الانعكاس فان قيل التغيير متحقق
فان فتحة طلب فتحة بناء وفتحة طلبا فتحة اعراب ولا شك ان فتحة
البناء غير فتحة الاعراب فانهما مختلفتان باللزوم وعدمه فان فتحة
البناء لازمة لا تنفك عن لازمه فانها تفارق قلنا مطلق الحركة
لازم لا يفارق والاشتقاق ينظر في مطلق الحركة لا في الحركة المقيدة
بالبناء وغيره وفيه نظر فان طلب مشتق من الطلب الذي لم يقع في
التركيب والطلب قبل وقوعه في التركيب ليس بمتحرك اصلا فيتحقق التغيير
فينعكس التعريف واعلم انه اورد على التعريفين نحو الجلب والجلب
فان احدهما غير مشتق من الاخر مع صدق التعريفين عليه فيلزم عدم

الاطراد ولا يمكن دفعه الا باعتبار التغيير لفظا ومعنى وحينئذ
يشكل بمثل فلك مفردا فانه لا تغيير بينهما لفظا ولا يمكن دفعه الا بان
يقال المراد بالتغيير اللفظي اعم من ان يكون تحقيقا او تقديرا والمشتق
قد يطرد اطلاقه في موارده كاسم الفاعل والمفعول فان الضارب يطلق
على كل من له الضرب وكذلك المضروب يطلق على كل من وقع عليه الضرب
وقد لا يطرد بل يختص كالقارورة والدبران فان القارورة لا تطرد في
كل ما يكون مقرا للمايعات مع دلالتها عليه فانه من القرار بل تختص
بالزجاجة وفي قول المصنف من الاستقرار تسامح وكذلك الدبران
فان الدبران لا يطرد في كل ما هو موصوف بالدبور مع دلالته عليه
فانه من الدبور بل يختص بمجموع خمسة كواكب من برج الثور يقال انه
سنامه وهو المنزل الرابع من منازل القمر المعاقب للثريا **قوله**
مسئلة يشترط قيام الصفة المشتق منها لاطلاق اسم المشتق حقيقة
ونفاه آخرون وشرط ثالث امكان بقائها الاولون لو صح حقيقة بعد
انقضائها لما صح نفيه وهو في الحال صادق واورد النفي مطلقا
اعم منه في الحال وسلب الاخص لا يستلزم نفي الاعم اجابوا بان
اعتبار المعنى الاعم يلزم منه اطلاقه حقيقة على من سيوجد منه قالوا
الضارب حقيقة من حصل منه الضرب وذلك يستلزم صدقه

على من وقع منه او هو ملابسه دون من لم يوجد منه اجيبوا بالمنع
وانه ليس حقيقة الا في الملابس لا مطلقا النافون اجمع اهل اللغة
ان ضارب زيد امس لا يعمل وانه اسم فاعل اجيبوا بانهم اطلقوه على ضارب
زيد غدا وهو مجاز اتفاقا قالوا لو اشترط لما اطلق المتكلم والمخبر
حقيقة لانه لا يصدق الا بعد وجودهما والتمام بانقضاء الاجزاء
ولا صدق حقيقة قبل صدورهما فلو لا صدقه بعده لما صدق حقيقة
والا لصح نفيه ولما حنث من حلف ان فلانا لم يتكلم حقيقة او الا كلمه
حقيقة اجيبوا بان البقاء شرط عند الامكان والا فوجود آخر جزء كاف
في الاطلاق ورجح الاول بانه لولا اشتراطه لاطلق على اجلاء الصحابة
الكفر باعتبار سبقه والقايم قاعدا وبالعكس وهو خلاف اجماع اهل
الكلام واللغة ه **اختلفوا** في اشتراط قيام الصفة المشتق منها
لاطلاق اسم المشتق حقيقة على ثلثة مذاهب **اولها** انه يشترط
مطلقا وثانيها لا يشترط مطلقا وثالثها التفصيل اي يشترط البقاء
فيما امكن بقاؤه ولا يشترط في غيره **قال** الاولون لو صح اطلاق المشتق
حقيقة بعد انقضاء الصفة المشتق منها لما صح نفي المشتق لان الحقيقة
لا يصح نفيها واللازم باطل فان نفي المشتق في الحال صادق لانه بعد
انقضاء الضرب مثلا يصدق ليس بضارب في الحال واذا صح نفي المشتق

في الحال صح نفيه مطلقا لان المطلق اعم من المقيد وقد اورد على هذا
انا لا نسلم بطلان اللازم قولهم لانه يصدق بعد انقضاء الضرب انه
ليس بضارب في الحال قلنا مسلم قوله واذا نفي المشتق في الحال
صح نفيه مطلقا قلنا ممنوع قوله لان المطلق اعم من المقيد قلنا
الضارب في الحال اخص من الضارب مطلقا ونفي الاخص اعم من نفي
الاعم فلا يلزم من نفي الاخص الذي هو الضارب في الحال نفي الضارب
مطلقا الذي هو اعم فان نفي الاخص اعم من نفي الاعم ولا يلزم من صدق
الاعم صدق الاخص وقول المصنف النفي مطلقا اعم منه في الحال معناه
ان النفي المطلق اعم من النفي الذي هو في الحال اما نفي الشيء المطلق فليس
باعم من نفي الشيء المقيد بانه في الحال وههنا المشتق المقيد بالحال
اخص من المشتق مطلقا فسلب المشتق في الحال لا يستلزم سلب
المشتق مطلقا فان سلب الاخص لا يستلزم سلب الاعم فلا يلزم من صدق
ليس بضارب في الحال صدق ليس بضارب فان قيل قولنا ليس بضارب
في الحال سلب لاخص لا سلب الاخص فان قولنا في الحال ظرف لقولنا ليس
لا لقولنا ضارب فيصدق على تقدير صدقه ليس بضارب مطلقا لان
السلب المطلق اعم من السلب المقيد اجيب لا نسلم حينئذ صدق
قولنا ليس بضارب في الحال لانه حينئذ يكون معناه الضارب مطلقا

صدق

صدق سلبه في الحال وهو عين المتنازع فيه اجاب الاولون بان
حصول الضرب كما هو اعم من حصوله في الحال باعتبار انقسامه الى
الماضي والحال كذلك اعم من حصوله في المستقبل ايضا باعتبار
انقسامه الى الحال والمستقبل فان صدق اسم الضارب حقيقة باعتبار
هذا المعنى الاعم فليكن اسم الضارب حقيقة من سيوجد منه الضرب
النافون للاشتراط قالوا الضارب حقيقة من حصل منه الضرب
وهذا يستلزم صدق الضارب على من وقع منه الضرب في الماضي
او من هو ملابس الضرب في الحال دون من لم يوجد منه الضرب وان
كان سيوجد منه الضرب في المستقبل واذا كان كذلك فلا يلزم
من صدق الضارب حقيقة على من حصل منه الضرب صدقه حقيقة على
من سيوجد منه الضرب ولم يوجد اجيب النافون للاشتراط
بمنع ان الضارب حقيقة من حصل منه الضرب فانه لو كان حقيقة
بالنسبة الى من حصل منه الضرب للزم ان يكون حقيقة في الماضي
فقط ولا يكون حقيقة في الحال وهو باطل بالاتفاق وبان الضارب
ليس له حقيقة الا في الملابس للضرب وليس حقيقة مطلقا قال
النافون للاشتراط اجمع اهل اللغة على ان ضارب في قولنا ضارب زيد
امس لا يعمل عمل الفعل ولا يقال ضارب زيدا امس وعلى انه اسم فاعل

وقد اطلقوا اسم الفاعل عليه باعتبار ما صدر عنه من الفعل في الماضي
والاصل في الاستعمال الحقيقة اجيبوا بانه لا يلزم من اطلاق اسم الفاعل
عليه في الماضي ان يكون حقيقة فانهم اطلقوا اسم الفاعل على ضارب
في قولنا ضارب زيد اذا كان بتقدير المستقبل فانه يصح اطلاقه في المستقبل
كما يقال ضارب زيدا غدا مع انه مجاز بالاتفاق فان قيل المجاز خلاف
الاصل اجيب بانه وان كان على خلاف الاصل لكنه يصار اليه حذرا
مما هو اشد محذورا وهو الاشتراك فانه اذا كان حقيقة في الحال
والماضي لزم الاشتراك فان قيل انما يلزم الاشتراك اذا لم يكن
موضوعا للقدر المشترك وهو ممنوع اجيب بانه اذا كان
موضوعا للقدر المشترك لم يكن حقيقة في الحال بخصوصه وهو باطل
بالاتفاق فانه حقيقة في الحال بلا خلاف والنافون قالوا ايضا لو اشترط
بقاء المشتق منه في صحة اطلاق المشتق حقيقة لما اطلق المتكلم والمخبر
حقيقة اصلا لانه لا يصدق حينئذ الا بعد وجود الكلام والخبر
منه والتمام انما يتحقق بمجموع حروفه واجزائه ولا وجود للحروف
السابقة مع الحرف الاخير اصلا ولا خفاء بامتناع كونه متكلما ومخبرا
حقيقة قبل وجود الكلام فلو لم يكن صدقه حقيقة عند آخر جزء من
الكلام مع وجود الكلام والخبر في تلك الحالة لما صدق حقيقة اصلا

واللازم

واللازم باطل فانه اطلق المتكلم والمخبر حقيقة والا اي وان لم
يطلق المتكلم والمخبر حقيقة لصح نفيه بان يقال انه ليس بمتكلم او ليس
بمخبر اذ هو لازم نفي الحقيقة ولما حنث من حلف ان فلانا لم يتكلم حقيقة
او حلف انه لا اكلم فلانا اذا كان قد تكلم او كلمه وهو باطل فانه
لا يصح نفيه ويحنث بلا خلاف اجيب النافون للاشتراط بان بقاء
المشتق منه شرط في صحة اطلاق المشتق حقيقة عند امكان بقاء المشتق
منه وان لم يمكن بقاء المشتق منه فوجود آخر جزء من المشتق منه كاف
في صحة اطلاق المشتق منه حقيقة وذلك متحقق في الكلام والخبر ورجح
الاول اي القول باشتراط بقاء المشتق منه في صحة اطلاق المشتق حقيقة
بانه لولا اشتراطه لاطلق على اجلاء الصحابة رضي الله عنهم الكفرة
باعتبار الكفر السابق ولاطلق القائم على قاعد باعتبار القيام السابق
والقاعد على القائم باعتبار القعود السابق وهو خلاف اجماع المسلمين
واهل الكلام واللغة ٥ **قوله مسئلة** لا يشتق اسم فاعل لشيء
والفعل قائم بغيره خلافا للمعتزلة لنا الاستقراء قالوا اطلق قائل وضارب
وهما قائمان بالمفعول قلنا بل بالفاعل وهو التاثير قالوا الخالق باعتبار
الخلق الذي هو المخلوق اذ لو كان مغايرا فاما قديم او حادث وليس
قديما لانه نسبة وهي متاخرة عن المنتسبين فلو كان قديما لزم

قدم العالم وليس حادثا والا افتقرت الى نسبة أخرى فيتسلسل قلنا هو
ذات الغير لا فعل قايم به اولانه للتعلق الذي بين المخلوق والقدرة حال
الايجاد فلما انتسب اليه تعالى صح الاشتقاق لقيامه بالقدرة القايمة لا
باعتبار المخلوق الملزوم له جمعا بين الادلة • لا يشتق اسم فاعل لشيء أي
لا يطلق اسم الفاعل على شيء والفعل اي المصدر المشتق منه قايم بغير ذلك
الشيء خلافا للمعتزلة فانهم قالوا يجوز اطلاق اسم الفاعل على شيء والفعل
قايم بغيره فانهم قالوا الله تعالى متكلم بكلام قايم بالجسم لا بذاته تعالى والا لكان
قابلا او فاعلا ولكان محلا للحوادث لان الكلام عندهم حادث وكلاهما
محالان واعلم ان هذين الاصلين مبنيين في أصول الدين حجة أصحابنا
الاستقراء تقريره انا استقرينا مواقع استعمال المشتقات فلم نعثر على موقع
اشتق اسم لشيء والمشتق منه قايم بغيره قالت المعتزلة اطلق قاتل وضارب
على ذات والقتل والضرب قايمان بغيره وهو المفعول ضرورة كون القتل
والضرب اثرين والاثر حاصل في المفعول قلنا لا نسلم ان القتل والضرب
أثر بل القتل التأثير وكذا الضرب والتأثير قايم بالفاعل لا بالمفعول
والقايم بالمفعول التأثر والفرق بين التأثير والتأثر واضح لا يشكل على
منصف وقالوا ايضا أطلق الخالق على الله تعالى باعتبار الخلق فانه مشتق
منه والخلق هو المخلوق لانه لو كان مغايرا للمخلوق لكان اما قديما او

حادثا اذ كل مفهوم وجوديا أو عدميا لا يخلو عن أحدهما لانه إن
كان مسبوقا بالعدم سبقا زمانيا فهو الحادث والا فهو القديم واللازم
باطل لانه ان كان قديما لزم قدم العالم لانه نسبة بين الخالق والمخلو ت
واذا كان النسبة بين الشيئين قديمة لزم قدم المنتسبين ضرورة تأخر
النسبة عنهما وان كان حادثا يفتقر الى مؤثر ولذلك المؤثر تأثير فيه
فيتسلسل قلنا لو صح ان الخلق هو المخلوق لم يلزم منه مطلوبكم لأن
مطلوبكم هو ان اسم الفاعل يجوز اطلاقه على شيء والمشتق منه أي
الفعل قايم بغيره واذا كان الخلق هو عين المخلوق لم يكن هو فعلا قايما
بالغير بل هو ذات الغير فلم يلزم من جواز اشتقاق اسم الخالق للباري
تعالى باعتبار الخلق جواز اطلاق اسم الفاعل على شيء مع قيام الفعل
بغيره اولان الخلق موضوع للتعلق الذي هو بين المخلوق والقدرة حال
الايجاد فلما انتسب الى الله تعالى صح اشتقاق الخالق منه لله تعالى لان
الخلق قايم بالقدرة القايمة بالله تعالى لا باعتبار المخلوق أي لا يصح
اشتقاق الخالق منه لله تعالى باعتبار ان الخلق هو المخلوق الملزوم للخلق
الذي هو التعلق جمعا بين الادلة فان الدليل الذي ذكرتم يقتضي ان لا يكون
الخلق قايما بذات الله تعالى فاذا جعل المتعلق بين القدرة والمخلوق لم يكن
قايما بالحقيقة بذات الله تعالى فقد عمل بدليلكم من وجه لانه قد عمل

به من حيث انه لم يحمل الخالق على معنى قائم بذات الله تعالى بالحقيقة وباعتبار
ان يكون قائما بالقدرة القائمة به تعالى لم يكن مباينا عن ذات الله تعالى
بالكلية بل يكون متعلقا به لأن المتعلق بالصفة القائمة به متعلق به
بالضرورة فيجوز أن يشتق منه الخالق لله تعالى بهذا الاعتبار فلا يلزم اهمال
دليلنا بالكلية لانه قد عمل به من حيث انه لم يحمل على الأثر المباين عن ذاته
تعالى فلم يلزم اهمال دليلنا بالكلية ولا اهمال دليلكم بالكلية
بل عمل بكل منهما من وجه دون وجه فيكون جمعا بين الدليلين واما اذا
حمل الخلق على المخلوق كما ذكرتم يلزم اهمال دليلنا بالكلية ضرورة كون
المخلوق امرا مباينا عن ذاته تعالى واذا حمل على فعل قائم به بالحقيقة يلزم
اهمال دليلكم بالكلية والجمع بين الدليلين ولو من وجه اولى من اهمال
أحدهما او اهمال كل منهما فان اهمال الدليل على خلاف الاصل لان
الاصل في الدليل اعماله لا اهماله ه **قوله مسئلة** لا مدخل
للقياس في اللغة خلافا للقاضي وابن شريح واهل العربيه والاتفاق انه
ممتنع في الاعلام لانها غير موضوعة لمعنى جامع والقياس يستلزم
ومثل هذا سيبويه مجاز عن حافظ كتابه في الصفات لوجب الاطراد
لأن العالم من قام به العلم وهو يطرد فاطلاقه على كل من قام به
وضع وموضع الخلاف الاسماء الموضوعة لمسميات مستلزمة لمعان في

مجالها

مجالها وجودا وعدما كالخمر يطلق على النبيذ بواسطة الخمر العقل
والسارق على النباش للاخذ خفية والزاني على اللائط للايلاج المحرم
لنا ان وضع الخمر لكل مسكر او خص بعصير العنب ولم ينقل فيه شيء
والتعدية في الاول لغويه وفي الثاني ممتنعة وفي الثالث محتملة فامتنعت
قالوا كونه دليلا اظهر للدوران ولانهم وضعوا اسم الفرس والانسان
للموجود عند الوضع وانما ثبت في غيره قياسا وهذا الاجمال
في القياس الشرعي وهو صحيح فكذا ههنا قلنا لما دار مع الوصف
دار مع الشخص وهو منقوض بتسمية الطويل نخله والفرس الاسود
ادهم والمتلون بالبياض والسواد ابلق ولم يطرد وتلك الاسماء
للاجناس فهو للكل وضعا ولا اعتبار للقياس الشرعي لقيام اجماع
السلف عليه ولا اجماع ههنا ه اختلفوا في ان اللغة هل تثبت
بالقياس ام لا فقال معظم اصحاب الشافعيه والحنفية وجماعة
من الادباء لا مدخل للقياس في اللغة وقال القاضي ابو بكر وابن شريح
من اصحاب الشافعيه وجماعة من الفقهاء واهل العربية تثبت اللغة
بالقياس والاتفاق على ان القياس ممتنع في الاعلام واسماء الصفات
اما الاعلام فلانها غير موضوعة لمعان جامعة والقياس يستلزم
معنى جامعا بين المقيس والمقيس عليه واذا قيل في حق بعض الاشخاص

هذا سيبويه وهذا جالينوس فليس بطريق القياس في التسمية بل هو
مجاز معناه حافظ كتاب سيبويه وعلم جالينوس كما يقال قرأت سيبويه
والمراد به كتابه واما اسماء الصفات الموضوعة للفرق بين الصفات
كالعالم والقادر فلأنها واجبة الاطراد نظرًا الى تحقق معانيها
فان مسمى العالم من قام به العلم وهو مطرد في كل من اتصف بالعلم
فاطلاق العالم على كل من قام به العلم ثابت بالوضع لا بالقياس فانه
ليس قياس احد المسميين المتماثلين في المسمى على الآخر اولى من العكس وموضع
الخلاف الاسماء الموضوعة لمسميات مستلزمة لمعان في محالها وجودًا
وعدمًا كالخمر يطلق على النبيذ بواسطة تخمير العقل المشترك بينه وبين
المعتصر من العنب وكالسارق يطلق على النباش بواسطة مشاركته
للسارق من الاحياء في اخذ المال خفية وكالزاني يطلق على اللائط بواسطة
مشاركته للزاني في ايلاج الفرج في الفرج المحرم واحتج المصنف على انه
لا قياس وذلك لانه اما ان نقل عن العرب انهم وضعوا اسم الخمر
لكل مسكر او للمعتصر من العنب خاصة او لم ينقل فيه شيء من ذلك فان
كان الاول فتعدية اسم الخمر الى النبيذ لغوية ثابتة بالتوقيف لا
بالقياس وان كان الثاني فالتعدية ممتنعة لانه على خلاف ما نقل عنهم
فلا يكون من لغتهم وان كان الثالث فتعدية اسم الخمر الى النبيذ محتملة

فانه

فانه يحتمل أن يكون الوصف الجامع الذي به التعدية دليل التعدية
ويحتمل أن لا يكون دليلا لانه يجوز ان يصرح بذلك واذا احتمل واحتمل
فليس احد الأمرين اولى من الآخر فامتنعت التعدية قال المثبتون
للقياس في اللغة الوصف الجامع وان احتمل ان لا يكون دليلا لكن احتمال
كونه دليلا اظهر للدوران فان الاسم دار مع الوصف في الاصل وجودًا
وعدمًا والدوران آية كون الوصف امارة على الاسم فيلزم من وجود
الوصف في الفرع وجود الاسم ولأن العرب وضعوا اسم الفرس والانسان
للذي كان موجودًا عند الوضع ومع ذلك فالاسم مطرد في زماننا
باجماع اهل اللغة في كل فرس وانسان ولا يثبت في غير الموجود عند
الوضع الا بالقياس ثم ما ذكرتم من الاحتمال بعينه ثابت في القياس الشرعي
ومع ذلك فالقياس الشرعي صحيح متبع فكذا ههنا قلنا جواب الاول ان
دوران الاسم مع الوصف في الاصل وجودًا وعدمًا لا يدل على كون الوصف علة
للاسم بمعنى كونه باعثا بل غايته ان يكون امارة وكما دار الاسم مع الوصف الذي
هو الشدة المطربة دار مع خصوص شدة المعتصر من العنب وذلك غير موجود
في النبيذ فلا قياس ثم ما ذكرتم منقوض بتسمية العرب الرجل الطويل
نخلة والفرس الاسود أدهم والمتلون بالبياض والسواد ابلق والاسم فيه
دائر مع الوصف في الاصل وجودًا وعدمًا ومع ذلك لم يطرد فانهم ما سموا

الفرس والجمل لطوله نخلة ولا الانسان الاسود ادهم ولا المتلون من
سائر الحيوانات بالبياض والسواد ابلق وكل ما هو جواب في هذه الصور
فهو جوابنا في موضع النزاع وجواب الثاني ان ما وقع به الاستشهاد
من الاسماء ليس مستندا التسمية فيه القياس بل وضعت العرب تلك
الاسماء للاجناس المذكورة بطريق العموم لانها وضعتها للمعين ثم طرد
القياس في الثاني فهي للكل بحسب الوضع واما النقض بالقياس الشرعي
فغير متجه من جهة ان اجماع السلف اوجب الالحاق عند ظن الاشتراك
في علة حكم الاصل حتى انه لو لم يكن اجماع لم يتحقق قياس ولا اجماع ههنا
من الائمة السابقة على الالحاق فلا قياس **قوله فصل** الفعل ما
دل على معنى في نفسه مقترن باحد الازمنة الثلثة فمنه ماض ومستقبل
كقام وقم ويشترك في المضارع الحاضر والمستقبل ويخلص بالسين
او سوف للاستقبال ونقض به لانه غير مختص باحد الازمنة لاشتراكه
ورد باختصاصه وضعا واللبس عند السامع لصحة الاطلاق عليهما ونقض
باسم الفاعل العامل ورد بان الزمان عارض مفارق ولو كان وضعيا
للزم مطلقا كان قام في قولك ان قام ماض وان عرض له معنى الاستقبال
بقرينة الشرط ولم يضرب على العكس ونقض بعسى ونعم وبئس وفعل
التعجب وحبذا ورد بان تجردها عن الزمان عارض للانشاء ولذلك

حكم

حكم النحاة بالنقل فيما امكن كنعم وبئس وحبذا التزم في عسى الانشاء فتجرد
والفعل مفرد مطلقا وقيل الماضي لان حرف المضارعة دال على موضوع
ما والماضي وان دل على الفعل وموضوع لكن بغير حرف والحق بعضهم المضا رع
الغائب بالماضي وليس بحق لافتراقهما في الدلالة بالحرف **قوله الفعل** ما
دل اي كلمة دلت على معنى جنس يشمل الفعل والاسم والحرف **قوله** في
نفسه فصل مميز عن الحرف فانه وان كان دالا على معنى لكن لا في نفسه وهو
يشمل الفعل والاسم **قوله** مقترن باحد الازمنة الثلثة اي الماضي والحال
والمستقبل فصل مميز عن الاسم فان الاسم وان دل على معنى في نفسه لكنه
غير مقترن باحد الازمنة الثلثة فيخرج عنه الاسماء غير المشتقة غير
مصدر كالجسم والزمان والامس وهيهات واف وصه ونحو مصدرا
كالعلم والضرب وسائر المصادر والاسماء المتصلة بالافعال ماخوذة
من المصادر الزمانية مثل الصبوح والغبوق والمستقبل والماضي او
ماخوذة من المصادر الغير الزمانية مثل ضارب ومضروب وحسن
وعليم ومضرب الشول ومقدم الحاج فان جميع هذه الاسماء تصدق
عليها انها غير مقترنة باحد الازمنة الثلثة والفعل منقسم بحسب انقسام م
الزمان فمنه ماض كقام ومنه مستقبل كقم ويشترك الحاضر
والمستقبل في المضارع وهو ما في اوله احدى الزوائد الاربع وهي

الهمزة نحو أقوم والنون نحو نقوم والتاء نحو تقوم والياء نحو يقوم
ويخلص المضارع بالسين أو سوف للاستقبال نحو سيقوم وسوف
يقوم ونقض حد الفعل بالمضارع نحو تقوم ويقوم فانه يدل على معنى في نفسه
لكنه غير مقترن باحد الازمنة الثلثة لكونه مشتركا بين الحال
والاستقبال فلزم عدم الانعكاس ورد هذا بانا لا نسلم انه مشترك
بل الصحيح انه حقيقة في احدهما مجاز في الاخر فان اللفظ اذا دار بين
المجاز والاشتراك فالحمل على المجاز اولى ولئن سلم انه مشترك فلا
يكون خارجا عن الحد لانه مقترن باحد الازمنة الثلثة بخصوصه باعتبار
الوضع فان الواضع ما وضع المضارع الا دالا على احد الازمنة الثلثة
بخصوصه اما الحال واما الاستقبال واللبس انما حصل عند السامع
لكون اللفظ يطلق على احدهما تارة وعلى الاخر اخرى لا لانه غير موضوع
لاحدهما فوجب دخول المضارع في الحد ونقض ايضا حد الفعل باسم الفاعل
العامل نحو زيد ضارب عمرا فانه يدل على احد الازمنة الثلثة وان
كانت دلالته على سبيل الاشتراك فيكون داخلا في الحد فيلزم عدم
الاطراد ورد هذا بان اسم الفاعل وضع لمعنى من غير زمان ودلالته
على الزمان عارضة مفارقة غير لازمة بدليل قولك زيد ضارب ولا
دلالة الضارب على الزمان اصلا ولو كان موضوعا للمعنى مقترن بزمان

من الازمنة

136

من الازمنة الثلثة لم ينفك منه واذا ثبت ان وضعه في الاصل للمعنى غير
مقترن بزمان فقد خرج عن حد الفعل فلا يلزم عدم الاطراد ولا اثر
لما عرض فيه على غير القياس الا ترى انك اذا قلت ان قام زيد قمت تحكم على
قام بانه فعل ماض لما كان وضعه في الاصل للماضي وان كان المعنى في هذا المحل
للاستقبال وذلك عارض فيه بقرينة الشرط وقولك لم يضرب بالعكس
فثبت ان ضاربا خارج عن الحد وان صحت فيه الدلالة على الزمان عارضة
ونقض حد الفعل ايضا بعسى ونعم وبئس وفعل التعجب وحبذا فانها تدل على
معنى في نفسها غير مقترن باحد الازمنة الثلثه ومع هذا هي افعال فيلزم
عدم انعكاس الحد ورد بان تجرد هذه الافعال عن الزمان عارض
للانشاء فان اصل وضعها الدلالة على الاقتران باحد الازمنة الثلثة
ولما اخرجت الى معنى الانشاء وجب تجريدها عن الاقتران باحد الازمنة
الثلثة مثل صيغ العقود نحو بعت اذا اريد به الانشاء فانه تجرد عن
الاقتران باحد الازمنة الثلثة لعروض الانشاء فيه ومع ذلك لا يخرج
عن كونه فعلا واذا ثبت ذلك في كلامهم في غير هذا الباب ثبت
مثله بناء على الاستقراء لا القياس التمثيلي ولذلك حكم النحويون بالنقل
فيما امكن فيه النقل من هذه الافعال فحكموا بان نعم منقول من نعم
وبئس من بئس وحبذا من حب الشيء وحب اذا صار محبوبا كل ذلك

ليكون تجريده عن الاقتران باحد الازمنة الثلثة عارضا فيدخل تحت
الفعل ولم يمكن النقل في عسى فحكم بان اصل وضعها للاقتران باحد
الازمنة الثلثة ولكنهم التزموا فيها الانشاء فجرد عن الاقتران باحد
الازمنة الثلثه لاجل الانشاء فحصل من ذلك اتحاد داخله في حد الفعل
فيكون الحد منعكسا والفعل مفرد مطلقا سواء كان ماضيا او مضارعا
وقيل الماضي هو المفرد دون المضارع لان حرف المضارعة في المضارع هو
الدال على موضوع ما معينا كان او غير معين والمفرد هو الدال الذي لا
جزء له يدل على شيء اصلا والماضي وان دل على الفعل اي الحدث وموضوع
لكن بغير حرف فانه ليس فيه حرف يدل على الموضوع وكان مفردا والحق
بعضهم المضارع الغايب وهو الذي يكون في اوله الياء بالماضي في الافراد
دون غير الغايب لاشتراكهما في الدلالة على الحدث وعلى موضوع له
غير معين وليس بحق فان الماضي والمضارع الغايب وان اشتركا في المعنى
المذكور فهما مفترقان في دلالة الياء على الموضوع الذي هو غير معين
بخلاف الماضي فانه لم يوجد فيه حرف يدل على الموضوع والحق ان الفعل
مطلقا مفرد فان المجموع موضوع **قوله فصل** الحرف ما لا يستقل
بالمفهومية معناه ان ذكر متعلقه شرط دلالته على معناه الافرادي
كمن والى فانه لا يفهم معنى الابتداء والانتهاء بدون ذكر المكان المخصوص

الذي

الذي هو متعلقها بخلاف الابتداء والانتهاء وابتدى وانتهى ومعنى الافرادي
الاحتراز عن قسيميه فان ذكر متعلقيهما كالفاعلية والمفعولية شرط
التركيب واما مثل ذو وفوق وان لم يفد معناه الافرادي الا بذكر متعلقه
فليس لانه شرط بل لان وضعهما للتوصل الى وصف العلم بالجنس والى علو
خاص اقتضى ذلك واضافته مقتضاه في النحو وهذه مسايل يحتاج اليها
الاصولي **ه** معنى قول النحاة الحرف لا يستقل بالمفهومية ان ذكر
متعلقه شرط في دلالته على معناه الافرادي على معنى ان الواضع شرط في
دلالته نحو من والى على معناهما الافرادي ذكر متعلقهما فاذا لم يذكر
معهما ما هو متعلقهما لم يكن لهما معنى اصلا لا الابتداء ولا الانتها
ولا غيرهما واحترز بقوله الافرادي عن قسيميه الاسم والفعل فان كل
واحد منهما في دلالته على المعنى التركيبي اعني المعنى الذي له حالة
التركيب كالفاعلية والمفعولية وكونه مسندا او مسندا اليه
مشروط بذكر متعلقه فان كون الاسم فاعلا انما هو باعتبار الفعل
وكون الفعل مسندا انما هو باعتبار الفاعل لكن لم يشترط في
دلالتهما على معانيهما الافرادية ذكر متعلقهما وذلك لان نحو الابتدا
والانتهاء وكذا ابتدا وانتهى لم يشترط في دلالتها على معانيها الافرادية ذكر
متعلقها ولهذا يفهم معنى الابتداء والانتهاء وكذا معنى ابتداء وانتهى

بدون ذكر متعلقها بخلاف من والى فان معناهما لا يفهم من غير ان يذكر
متعلقهما فان قيل من والى يفهم منهما الابتداء والانتهاء بدون ذكر
متعلقهما اجيب بان الابتداء والانتهاء من حيث انهما على الوجه
الذي هو مفهوم من والى فهما من من والى حالة اعتبار متعلقهما وان
لم يصرح به وانما مثل من الاسماء بالابتداء والانتهاء ومن الافعال بابتدا
وانتهى ليعلم انه اذا عبر عن الابتداء والانتهاء بمجرد لفظ من والى ولم يذكر
متعلقهما لم يدلا عليهما واذا عبر عن الابتداء والانتهاء بالاسم او الفعل
فهما بدون ذكر متعلقهما قوله واما مثل ذو وجواب عن وهم من يتوهم
ان الحاجة المذكورة للحرف ينتقض بهذه الاسامي وذلك لان ذو وفوق
وامثالها اسما بالاتفاق مع ان الخاصة المذكورة ثابتة لها لانها غير
مستقلة بمعناها الافرادي فانها ما لم يذكر متعلقها معها لم تفد فايدة
ولذلك لم تستعمل بدون المضاف اليه تقرير الجواب ان يقال لا نسلم
انها غير مستقلة بمعناها الافرادي وذلك لان ذو وفوق وامثالهما لم
يشترط الواضع في دلالتها على معانيها الافرادية ذكر متعلقها وانما التزم
ان لا يذكر الا مع متعلقها لان ذو وضعه بازاء صاحب ليتوصل به الى
وصف الاسم باسم الجنس فلاجل حصول الغرض من وضعه اقتضى ذكر
المضاف اليه لا لاجل دلالته عليه وكذلك علم ان فوق وضع بازاء مكان

على

عال ليتوصل به الى علو خاص فلذلك اقتضى ذكر متعلقه فان قولنا زيد فوق
الدار انما يخصص كون مكانه عاليا بالاقتران بالدار وقس عليه الباقي ○
قوله مسئلة الواو للجمع المطلق من غير ترتيب ولا معية وقيل للترتيب
وعن الفراء ان امتنع الجمع لنا النقل عن ائمة اللغة انها للجمع المطلق واستدل
بلزوم التناقض في آيتي البقرة والاعراف وادخلوا الباب سجدا مع اتحاد
القصة لولا الجمع وبصحة تقاتل زيد وعمرو ولا ترتيب ولكان جاء زيد وعمرو
قبله تناقضا وبعده تكرارا ولما حسن الاستفسار عن المتقدم والمتأخر
ولصح دخولها في جواب الشرط كالفاء وبانها في الاسماء المختلفة جارية
مجرى واو الجمع وياء التثنية في المتماثلة وبان الجمع المطلق معقول فاقتضى
نها لفظا يفيده وليس الا الواو اجماعا واجيب مجاز في هذه المواضع وجريها
مجرى واو الجمع في المماثلة ممنوع مطلقا لجواز ذلك مع كونها للترتيب وكما
ان الجمع المطلق معقول فكذلك الترتيب المطلق ولا حجر في الواو ولا يلزم
وا ان يجاب بها عن الشرط كثم واستدل المرتبون بقوله تعالى اركعوا واسجدوا
وبسؤال الصحابة لما نزلت ان الصفا والمروة بم نبدأ فقال ابدأوا بما بدأ الله
به وبانكارهم على ابن عباس في الامر بتقديم العمرة مع قوله واتموا الحج والعمرة
وبقوله صلى الله عليه وسلم بئس الخطيب انت للذي قال ومن يعصهما هلا قلت
ومن يعص الله ورسوله ولولا الترتيب لما فرق وبان الترتيب في اللفظ له

شيء والوجود صالح له فتعين فلما الترتيب مستفاد من غيره
والبداءة بالصفا من الامر والالما شاء الواو وليس الانكار لفهم الترتيب
بل لان الامر بالتقديم ترتيبا في الجمع المطلق وتوجه الذم للتاديب لافراد
اسم الله تعالى بالتعظيم لان معصيتهما لا تنفكان لتصور الترتيب وكون الترتيب
في الوجود شيئا يقتضي برأيت زيدا ورأيت عمرا فانه لا ترتيب اجماعا ويجوز
ان يكون الاهتمام والمحبة ● الواو للجمع المطلق اي للقدر المشترك بين
الترتيب والمعية من غير ترتيب ولا معيه وقيل انها للترتيب مطلقا ونقل
عن الفراء انها للترتيب ان امتنع الجمع كقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اركعوا ١
واسجدوا لنا النقل عن ائمة اللغة انها للجمع المطلق ونقل ائمة اللغة
حجة في مباحث اللغة واستدل على ما هو المختار بوجوه ضعيفة منها
ان الواو العاطفة لو كانت للترتيب لتناقض قوله تعالى في البقرة وادخلوا
الباب سجدا وقولوا حطة مع قوله تعالى في الاعراف وقولوا حطة وادخلوا
الباب سجدا واللازم ظاهر الفساد فالمقدم كذلك بيان الملازمة ان القصة
واحدة فلو اقتضت الواو الترتيب لكان الامر بدخول الباب مقدما على الامر
بالقول لما دلت عليه الآية الاولى ولم يكن مقدما لما دلت عليه الآية الثانية
فيلزم التناقض بقوله تعالى حطة اي حط عنا اوزارنا وهي كلمة امر بها
بنو اسرائيل لو قالوها لحطت اوزارهم ومنها انها لو كانت للترتيب لما

صح

الثامن عشر

صح قول القائل تقاتل زيد وعمرو واللازم باطل لان اهل اللغة اجمعوا
على صحته فيلزم بطلان الملزوم بيان الملازمة ان قولنا تقاتل يقتضي
الاخذ في الفعل معا لان التفاعل يقتضي حصول الفعل من الجانبين معا
وهو ينافي الترتيب الذي هو مقتضى الواو حينئذ ومنها انها لو كانت للترتيب
لكان قول القائل جاء زيد وبكر قبله تناقضا لان الواو تفيد التقدمة
وهي تناقض القبلية وجاء زيد وبكر بعده تكرارا لافادة الواو البعدية
واللازم باطل فالملزوم مثله ومنها انها لو كانت للترتيب لما حسن
الاستفسار عن المتقدم والمتاخر ضرورة كونه مفهوما من ظاهر العطف
ومنها انها لو كانت للترتيب لصح دخولها في جواب الشرط كالفاء واللازم
باطل اذ لا يصح ان يقال اذا دخل زيد الدار واعطه درهما ويصح ان يقال
فاعطه درهما ومنها ان الواو في الاسماء المختلفة جارية مجرى
واو الجمع وياء التثنية في الاسماء المتماثلة وهما لا يقتضيان الترتيب
فكذلك ما هو جار مجراهما ومنها ان الجمع المطلق معقول فلا بد له
من حرف يفيده وليس ثم من الحروف ما يفيده سوى الواو اجماعا فتعين
صح الواو له واجيب عن الوجوه الثلثة المتقدمة بانها مجاز في هذه المواد
تقريره في الوجه الاول ان المخالف اذا كان اصله ان الواو ظاهرة في
الترتيب فلا يمنع ذلك من حملها على غير الترتيب تجوزا وعلى هذا حيث تعذر

حملها على الترتيب في الآيتين المذكورتين لا يمنع من استعمالها في غير الترتيب
بجهة التجوز وكذلك الكلام في تقاتل زيد وعمرو ولا يلزم من التجوز
بالواو في غير الترتيب ان يتجوز عنه بالفاء وثم اذ هو غير لازم مع
الاختلاف فلا يلزم من صحة قولنا تقاتل زيد وعمرو وصحة قولنا تقاتل
زيد فعمرو وله وثم عمرو وتفسيره في الوجه الثالث انه اذا قال جاء
زيد وبكر بعده لا يكون تكرارا لانه يكون مفيدا لامتناع حمله على الجمع
المطلق لاحتمال توهمه بجهة التجوز واذا قال جاء زيد وبكر قبله
لا يكون تناقضا لكونه مفيدا لارادة جهة التجوز فان قيل لو كانت الحقيقة
في الترتيب فافادتها الجمع المطلق عند تفسيره بانه ان كان مجازا فهو خلاف
الاصل وان كان حقيقة يلزم منه الاشتراك وهو ايضا خلاف الاصل
لحـ بانه لو كانت حقيقة في الجمع المطلق فافادتها للترتيب عند
تفسيره بانه ان كان مجازا فهو خلاف الاصل وان كان حقيقة كان مشتركا
وهو خلاف الاصل وليس احد الامرين اولى من الاخر فان قيل ما ذكرنا
اولى لانها اذا كانت حقيقة في الترتيب خلا الجمع المطلق عن حرف يخصه ويدل
عليه واذا كانت حقيقة للجمع المطلق لم يخل الترتيب عن حرف يدل عليه
لدلالة الفاء وثم عليه قلنا فنحن انما نجعلها حقيقة في الترتيب المطلق
المشترك بين الفاء وثم وذلك مما لا يدل عليه الفاء وثم دلالة مطابقة

بل انما بجهة التضمن او الالتزام وكما انها تدل على الترتيب المشترك بدلالة
التضمن او الالتزام فيدل على الجمع المطلق بهذه الدلالة وعند ذلك فليس
اخلاء الترتيب المشترك عن لفظ يطابقه اولى من اخلاء الجمع المطلق وأجيب
عن الرابع بان ما ذكر منقوض بثم وبعد فانهما يفيدان الترتيب ولا يصح
دخولهما في جواب الشرط وعن الخامس بان ما ذكر انما يلزم ان لو
كانت الواو جارية مجرى واو الجمع وياء التثنية مطلقا وليس كذلك
لانه لا مانع من كونها جارية مجراهما في مطلق الجمع مع كونها مختصة
بالترتيب المطلق ايضا معقول ولا بد له من حرف يدل عليه وليس ما يفيده
بالاجماع الا الواو فتعين قوله ولا يلزم ان يجاب بها عن الشرط كثم اي ولا
يلزم ان يجاب بالواو عن الشرط وهذا جواب عن الوجه الرابع وكان
المناسب ان يتقدم على جواب الخامس والسادس وقد ذكرناه في الموضع المذكور
واستدل القائلون بان الواو للترتيب بوجوه الاول ان الواو تفيد الترتيب
في قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا فان وجوب تقدم الركوع
على السجود مستفاد من هذه الآيه وليس في هذه الآية ما يدل على الترتيب
الا الواو فيكون حقيقة في الترتيب والا يلزم المجاز والاصل عدمه الثاني انه
لما نزل قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله قال الصحابة رضي الله عنهم
بم نبداء قال صلى الله عليه وسلم ابدؤا بما بداء الله به ولولا ان الواو للترتيب

لما كان كذلك الثالث ان الصحابة رضي الله عنهم انكروا على ابن عباس وقالوا
لم تامرنا بالعمرة قبل الحج وقد قال الله تعالى واتموا الحج والعمرة لله وكانوا
من اهل اللسان ولولا ان الواو للترتيب لما كان كذلك الرابع روى
ان واحدا قام في حضرة رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال من اطاع
الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى فقال صلى الله عليه
وسلم بئس خطيب القوم انت قل ومن عصى الله ورسوله فقد غوى ولو
لا كانت الواو للترتيب لما وقع الفرق بين ما علمه رسول الله صلى الله
عليه وسلم وبين ما قاله الخطيب الخامس ان الترتيب في اللفظ له
سبب والترتيب في الوجود صالح له فتعين الحمل عليه اجاب المصنف
عن الاول بانا لا نسلم ان الترتيب بين الركوع والسجود مستفاد من
الآية بل من دليل آخر وهو ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى ورتب السجود
على الركوع وقال صلوا كما رأيتموني اصلي ولو كانت الواو للترتيب لما
احتاج النبي صلى الله عليه وسلم الى هذا البيان وعن الثاني انه حجة
على الخصم لانه حيث سأله الصحابة رضي الله عنهم عن ذلك مع انهم من
اهل اللسان ولو كان الواو للترتيب لما احتاجوا الى السؤال قيل
لقائل ان يقول لو كانت للجمع المطلق لما احتاجوا الى السؤال فيتعارضان
وفيه نظر وذلك لانه اذا كان للجمع لزم احتياجهم الى السؤال

لأنه

لأنه حينئذ لم يفهم تقدم احدهما على التعيين على الآخر ولا بد
ان يتقدم واحد منهما فاحتاجوا الى السؤال عما يبدأ والحق ان
البداءة بالصفا مستفادة من الامر وهو قوله صلى الله عليه وسلم
ابدأوا والما سألوه وعن الثالث ان انكار الصحابة على ابن عباس
رضي الله عنهم ليس لفهم الترتيب من قوله واتموا الحج والعمرة لله بل لانها
مقتضية للجمع المطلق وامر ابن عباس بالترتيب ينافي الجمع المطلق
وعن الرابع ان توجه الذم الى الخطيب للتأديب قصدا الافراد
اسم الله تعالى والمبالغة في تعظيمه لا ان الواو للترتيب والذي يدل
على ان الذم لترك الافراد لا لدلالة الواو على الترتيب ان معصية الله تعالى
ورسوله صلى الله عليه وسلم لا انفكاك لاحدهما عن الاخرى حتى يتصور
فيهما الترتيب وعن الخامس ان كون الترتيب في الوجود للترتيب في
اللفظ منقوض بقول القائل رأيت زيدا رأيت عمرا فان الترتيب في
اللفظ محقق ولا ترتيب في الوجود اجماعا ويجوز ان يكون السبب في
تقديمه الاهتمام بالاخبار عنه او المحبة قوله تنبيه ظن قوم
ان الواو للترتيب عند ابي حنيفة وللمعية عندهما تخريجا من قوله
فيمن قال قبل المسيس ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق حيث
تبين بواحدة عنده وبالثلث عندهما وليس كذلك بل الاختلاف فهم

في موجب هذا التعليق فقال هو التفريق لان الجزء الاول تعلق
بلا واسطة والثاني بواسطة الاول والثالث بواسطتين
والمعلق تطليق عند وجود الشرط والوسايط من ضرورة صحة
العطف فينزل حين ينزل متفرقا ومن ضرورته ان تبين بالاولى لانها
غير معتدة وقالا الجزاء الثاني جملة ناقصة فشاركت الاولى في الترتيب
في التعليق لا التطليق فانه لا ترتيب في الوقوع كما لو علق بشروط متفرقة
وفرق الامام بان الشروط اذا تعددت تعلقت الاجزية بها بغير
واسطة والتفرق في الزمان لا يوجب التفرق في التعليق فكان كما لو
اخر الشرط ظن قوم ان الواو للترتيب عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى
وللمعية عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى لانه قال فيمن قال
لامراته قبل الدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق
انها اذا دخلت طلقت واحدة فدل ان الواو للترتيب عنده لانها لو لم
تكن للترتيب لكان ينبغي ان تقع الطلقات الثلث عند وجود الشرط
وقالا اذا دخلت طلقت ثلثا فدل ان الواو للمعية عندهما لانها لو لم تكن
للمعية لكان ينبغي ان لا تقع الا الواحدة وليس كذلك اي ليس الترتيب
في هذه المسئلة عند ابي حنيفة بسبب ان الواو للترتيب وليس المعية
في هذه المسئلة عندهما بسبب ان الواو للمعية بل اختلافهم في وقوع

طلقة

142

طلقة واحدة او طلقات ثلث واقع الى ان ذكر الطلقات متعاقبة
يوجب التفريق او لا فعنده يوجب التفريق لان الجزء الاول اي طالق
الاول تعلق بالشرط بنفسه بلا واسطة وذلك لان قوله ان دخلت
الدار فانت طالق جملة تامة مستغنية عما بعدها فلم تتوقف عليه
لان توقف صدر الكلام على ما بعده عند وجود المعنى المقتضي للتوقف
عليه ولم يوجد فيتصل طالق الاول بالشرط بنفسه بلا واسطة
وقوله وطالق اي الثاني تعلق بواسطة الاول لانه جملة ناقصة
فتتوقف على الاولى لا محالة لافتقارها اليها اذ الناقصة مفتقرة
الى الكاملة في افادة المعنى لانه لولا العطف لما افادت الناقصة
شيئا فاذا احتيج الى الطالق الاول لصحة تعلق الثاني بالشرط صار الاول
واسطة بينه وبين الشرط فيتعلق الثاني بعد تعلق الاول فتعلق الثاني
بواسطة ثم تعلق الثالث بعد تعلق الثاني فصار الثاني واسطة بين
الثالث والشرط كما ان الاول واسطة بين الثاني والشرط فتعلق الثالث
بواسطتين والمعلق تطليق عند وجود الشرط والوسايط من ضرورة
صحة العطف فاذا تعلقت بهذا الترتيب فتنزل حين تنزل على هذا
الترتيب لان الاجزية تنزل على الوجه الذي تعلق فتنزل متفرقا ومن ضرورة
التفرق ان تبين بالطلقة الاولى لانها غير مفيدة ضرورة وقوع الطلاق

قبل الدخول بها فسئل ان الترتيب حصل بهذا الطريق عنده لا لان
الواو للترتيب فلو تغير موجب هذا الكلام وبطلت الواسطة لكان
لكون الواو تقتضي المعية لكن الواو لا تقتضي المعية كما لا تقتضي الترتيب
و لا الجزاء الثاني جملة ناقصة لانها جزاء بغير شرط فشاركت الاولى
لان العطف يقتضي اشتراك المعطوف والمعطوف عليه فعطف الناقصة
على الكاملة فوجب اعادة ما في الكاملة لتصير الناقصة كاملة والجملة
الاولى تامة لوجود الشرط والجزاء فيصير ما به يتم الاولى وهو الشرط
شرطا للثانية لتصير كاملة ولهذا تعلقت الثانية والثالثة بالشرط
ولما ساوت الثانية والثالثة الاولى في التعلق بالشرط وليس بين الاجزية
ما يوجب الترتيب اذ الواو لا توجب الترتيب فتعلقت الاجزية غير موصوفة
بالترتيب فوقعت الطلقات كذلك فالترتيب في التكلم بالطلاق اي
التعليق لا في التطليق اي لا في صيرورته طلاقا فانه لا ترتيب في وقوع
الطلاق كما لو علق بشروط مكررة متفرقة بان تخللها ازمنة بان
قال ان تزوجتك فانت طالق ان تزوجتك فانت طالق فان الترتيب لا
يجب به واذا كان موجب الكلام ان تقع الطلقات معا لم يتغير بالواو لان
الواو لا توجب الترتيب وفرق بين هذه المسئلة وهو قول القائل ان دخلت
الدار فانت طالق وطالق وطالق وبين التعليق بشروط مكررة متفرقة بان

الشروط

143 الشروط اذا تعددت تعلقت الاجزية بغير واسطة والتفرق في
الزمان لا يوجب التفرق في التعليق وكان كما لو اخر الشرط كما اذا قال
انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار قوله نقوض واجوبة
ج اذا قال لغير الملموسة انت طالق وطالق وطالق بانت بواحدة واذا زوج
امتين بغير اذن الزوج والمولى ثم اعتقهما معا لم يبطل النكاح مطلقا
ن او متفرقا ابطل في الثانية او هذه حرة وهذه حرة كان كالتفريق وهاهنا
و من الترتيب ولو زوج اختين في عقدين فاجازهما الزوج معا بطلا او
متفرقا ابطل الثاني او اجزت هذه وهذه بطلا ولو قال من مات
ابوه عن ثلثة اعبد قيمتهم سواء اعتق ابي في مرضه هذا وهذا وهذا متصلا
عتق من كل ثلثه او متفرقا اعتق الاول و نصف الثاني و ثلث الثالث
وهاهنا من المعية وجواب الاولى انه منجز فلم يتوقف اول
كلامه فنزل وارتفعت المحلية فلم يلحق الثانية واما الثانية فعتق الاولى
أبطل محلية الوقف في الثانية لعدم حل الامة على الحرة فبطل قبل التكلم
بعتقها ولا تدارك لفوات المحل في حق الوقف واما الثالثة فاول
الكلام يتوقف على آخره اذا غيره وصدر الكلام وضع لجواز النكاح
وآخره يسلبه وكان كالشرايط والاستثناء لا لاقتضاء المعية
واما الرابعة فكذلك لان موجب صدره العتق بغير سعاية وعند

الضم يتغير الى رق عنده كالمكاتب وعن براءة ان شغل ذمته عندهما
كالحر المديون لنا ابن عدم صحة ما ظن من ان الواو للترتيب عنده
وللمعية عندهما اراد ان يذكر النقوض المستدعية لكون الواو
للترتيب والنقوض المقتضية لكونها للمعية ويجيب عنها اذا قال لامرأته
التي لم يدخل بها انت طالق وطالق وطالق بانت المرأة بطلقة واحدة
واذا زوج رجل امتين برضاهما في عقد او عقدين من رجل بغير اذن
مولاهما وبغير اذن الزوج كان النكاح موقوفا على اجازته فان اعتقهما
المولى معا بان قال اعتقتهما لا يبطل نكاح واحدة منهما لان الجمع بين
الحرة والامة غير متحقق في حال العقد ولو اعتقهما متفرقا بان اعتقهما
في كلمتين منفصلتين بان قال اعتقت هذه ثم قال بعد زمان للاخرى
مثل ذلك بطل نكاح الثانية ولو اعتقهما بكلام متصل بان قال اعتقت
هذه وهذه بطل نكاح الثانية وهاتان من باب الترتيب فلو لم
توجب الواو الترتيب لما كانت البينونة في الاولى بطلقة واحدة كما لو الصورة ٢
قال انت طالق ثلثا ولما بطل نكاح الثانية كما لو اعتقهما معا ولو زوج
الفضولي اختين من رجل في عقدة واحدة بطل النكاح ولا ينفذ بوجه
ولو زوجهما في عقدين فاجازهما الزوج معا بان قال اجزتهما بطلا وان
اجازهما متفرقا بان اجازهما بكلامين منفصلين بطل الثاني وان اجازهما

بكلامين

بكلامين متصلين بان قال اجزت هذه وهذه بطلا كما لو قال اجزتهما
وهذه المسئلة تدل على ان الواو للمعية ولو قال من مات ابوه عن ثلثة
اعبد قيمتهم سواء اعتق ابي في مرض موته هذا وهذا وهذا فان
كان في كلام متصل عتق من كل ثلثه وفي كلام متفرق بان سكت
فيما بين ذلك بان قال اعتق ابي هذا فسكت زمانا ثم قال واعتق هذا
فسكت ثم قال واعتق هذا عتق الاول بتمامه وعتق نصف الثاني وعتق
ثلث الثالث لانه لما اقر باعتاق الاول وهو ثلث المال عتق الاول
من غير سعاية ثم اقراره باعتاق الثاني لم يعتبر حق الاول لان المغير
انما يصح بشرط الوصل واذا اقر بالثاني فقد زعم ان ثلث المال بين
الاول والثاني نصفين لكن لم يصدق في ابطال حق الاول وصدق في
اثبات حق الثاني فيعتق نصف الثاني واذا اقر بالثالث فقد زعم ان ثلث
المال بينهم اثلاثا لكنه لم يصدق في ابطال حق الاولين وصدق في اثبات
حق الثالث فيعتق ثلث الثالث وهذه المسئلة ايضا تدل على ان الواو
للمعية قوله وهاتان من المعية اي هذه المسئلة والمسئلة التي قبلها
وهي مسئلة تزويج الفضولي اختين وجواب المسئلة الاولى ان الواو للعطف
المطلق لا للمعية ولا للترتيب ولكونها للعطف المطلق لم يقع الثاني
لان الاول منجز فيقع قبل التكلم بالثاني فلم يتوقف اول كلامه ان

توقف الكلام الذى صدر من اهله فى محله لا يكون الا لما يوجب ذلك
من منصوص عليه بلفظ توجبه الكلمة مع او من مغير الحق بآخره
كالشرط والاستثناء ولم يوجد ههنا منصوص عليه لان الواو ليست
نصا على المعية بل المعية من محتملات الواو ولا مغير ايضا لان ذكر
الطلاق الثانى لا يؤثر فى الطلاق الاول فنزل الطلاق الاول وارتفعت
المحلية ضرورة حصول البينونة فلم تلحق الطلقة الثانية واما
المسئلة الثانية فعتق الامة الاولى ابطل محلية الوقف فى الامة الثانية
يعنى بعد ما عتقت الاولى لا تبقى الثانية محلا للنكاح الموقوف لاجل
للامة فى مقابلة الحرة حال الوقف اى لا تبقى الامة محل النكاح فى مقابلة
الحرة حال توقف نكاح الامة فانه ان تزوج امة نكاحا موقوفا وتزوج حرة
نكاحا نافذا او موقوفا بطل نكاح الامة اصلا وذلك لان حال التوقف
حال انضمام الامة الى الحرة والنكاح الموقوف معتبر بابتداء النكاح لانه
غير لازم فكان فى حق من يلزمه حكمه بمنزلة غير المنعقد والامة ليست
بمحل لابتداء النكاح منضمة الى الحرة فلهذا ابطل توقف نكاح الثانية بعد
ما عتقت الاولى قبل الفراغ عن التكلم بعتقها ولا تدارك باعتاقها لفوات
المحل فى حق التوقف قبل الاعتاق فتبين ان بطلان نكاح الثانية لفوات
المحل لا لان الواو توجب الترتيب واما المسئلة الثالثة وهى مسئلة تزوج

الاختين فى عقدين فاول الكلام يتوقف على آخره اذا كان آخر الكلام
مغيرا اوله كما يوقف اول الكلام على الشرط والاستثناء واذا لم يغير
آخر الكلام اوله لم يتوقف اول الكلام على الآخر وفى مسئلة الاختين آخر
الكلام غير اوله لانه اذا لم يضم الثانية الى الاولى صح نكاح الاولى واذا
ضم اليها بطل نكاحها للجمع بينهما فصدر الكلام وضع لجواز النكاح
وآخر الكلام سلب جواز النكاح وكان آخر الكلام كالشرط والاستثناء
فتوقف اول الكلام على الآخر فصار كالجمع بكلمة واحدة فبطلا لهذا لا
لان الواو تقتضى المعية واعلم انه اختلف الجواب فى المسئلتين
اى مسئلة الامتين ومسئلة الاختين فان قوله فى الامتين هذه حرة وهذه
حرة يكون كالتفريق ولا يكون كالمعية وقوله فى الاختين اجزت هذه
وهذه يكون كالمعية ولا يكون كالتفريق وذلك لان فى مسئلة الامتين
اعتاق الآخرة لا يغير الكلام الاول لان النكاح يبقى موقوفا صحيحا
كما كان وانما اثر الثانى فى صحة نفسه لا فى تغيير الاول فلم يتوقف الكلام
عليه واذا لم يتوقف فسد الثانى وفى مسئلة الاختين اجازة الاخيرة غير
الكلام الاول كما ذكرنا فتوقف الكلام عليه ففسدا كما ذكر
ولا خلاف بين المسئلتين عند اعتاقهما معا واجازتهما معا فى بطلان ن
النكاحين ولا عند التفريق فى بطلان الثانى فحسب فان صدر الكلام

يتوقف على الآخر الذي هو مغير بشرط الوصل وفي صورة التفريق
لا وصل ولا توقف ومنهم من ذكر ان اختلاف الجواب في المسئلتين
لاختلاف الوضع فانه في مسئلة الامتين لو قال هذه حرة وهذه حرة والكلام
الثاني جملة تامة لا توجب مشاركتها الاولى فلم يتوقف اول الكلام على آخره
لقوله لامرأته عمرة طالق ثلثا وزينب طالق فان زينب تطلق واحدة وك
في مسئلة الاختين لحرة هذه وهذه والكلام الثاني جملة ناقصة فشاركت
الاولى ضرورة حتى لو قال ههنا ولحرة هذه يجب ان يبطل نكاح الثانية
ولو قال في مسئلة الامتين هذه حرة وهذه لم يبطل نكاح الثانية كما لو
اعتقهما بكلمة فعلى هذا لا فرق بينهما فيما اذا كان المعطوف جملة
تامة في المسئلتين وعلى الوجه الذي اشار المصنف اليه بينهما فرق واما
المسئلة الرابعة وهي مسئلة الاقرار بتغير الصدر بآخره عند الاتصال
لان حكم الصدر لو سكت عليه سلامة نفس الاول بلا سعاية لانه يخرج من
الثلث فاذا اتصل به الثاني والثالث يتغير الصدر عن عتق الى رق عند
ابي حنيفة رحمه الله تعالى لان السعاية وجبت عليه والمستسعى كالمكاتب
عنده في الاحكام والمكاتب عبد ما بقي عليه درهم وعندهما يتغير من
براءة الى شغل ذمة كالحر المديون وان لم يتغير الى الرق لانه لما كان يخرج
من الثلث عتق مجانا فاذا اتصل به الثاني والثالث لم يسلم له الا ثلث الثلث

ووجبت

ووجبت عليه السعاية في ثلثي قيمته فلذلك توقف صدره على آخره لان
الواو تقتضي المعية **قوله قاعدة** اذا عطفت على اخرى فان كانت
الثانية تامة لم تشارك الاولى في الحكم وقد تسميها بعضهم واو الاستيناف
كقوله هذه طالق ثلثا وهذه طالق او ناقصة فالاصل مشاركتها فيما
تمت به بعينه كان دخلت الدار فانت طالق وطالق تعلقت الثانية بعين
الشرط وانما تقدر الاولى معادا اذا امتنع الشركة كجاءني زيد وبكر
لاستبداد كل بمجيء ه اذا عطفت جملة بالواو على جملة اخرى لا تخلو اما
ان تكون الجملة الثانية المعطوفة تامة او ناقصة فان كانت تامة لم تشارك
الجملة الاولى في الحكم وذلك كقوله هذه طالق ثلثا وهذه طالق فالجملة
الثانية المعطوفة تامة فالمرأة الثانية تطلق واحدة ولا تشارك الاولى
في وقوع الثلث لان الشركة انما تثبت لاحتياج الجملة الثانية الى الاولى المعطوفة
لعدم افادتها بدونها لا لمجرد العطف فاذا كان الكلام الثاني مفيدا
بنفسه لم يتحقق الافتقار الذي هو دليل الشركة وقد يسمي بعضهم هذا الواو
واو الاستيناف وان كانت الجملة الثانية المعطوفة ناقصة فالاصل
مشاركتها للجملة الاولى فيما تمت به الاولى بعينه كقول الرجل ان دخلت
الدار فانت طالق وطالق فان الجملة الثانية لكونها ناقصة تفتقر الى ضم
شيء تتم به وذلك الشيء لا يكون غير ما تمت به الجملة الاولى لانه لا قرينة تدل

عليه وما يتم به الجملة الأولى اما ان يكون بعينه او يقدر معادا مرة
أخرى والثاني باطل لانه انما يقدر معادا اذا امتنع الشركة نحو جاءني
زيد وبكر فانه يقدر جاءني معادا مرة أخرى لامتناع الشركة في المجيء لاستبداد
كل منهما بالمجيء واما اذا لم تمتنع الشركة فيما تم به الاولى فلا يقدر معادا
لان التقدير خلاف الاصل اذ هو جعل غير المنطوق منطوقا فلا يصار
اليه الا عند الضرورة ولا ضرورة ههنا فانها مندفعة بالادنى وهو اثبات
الشركة فيما تم به الاولى فلا يصار الى الاعلى وهو التقدير فتعلق الثانية
بعين الشرط الذي تعلق به الاولى ٥ **قوله مسألة** وقد يستعار للحال
والمجوز الجمع وقد اختلفت فروع هذا الاصل فالواو في اد الفا وانت حر
وانزل وانت آمن للحال حتى يتقيد العتق بالاداء والامان بالنزول وانت
طالق وانت تصلين او مصلية او مريضة لا يتقيد ويحتمل بالنية وخذ
هذا المال واعمل به في البز لا يتقيد مطلقا وطلقني ولك الف مختلف
قال ابو حنيفة لا يجب شيء بالطلاق واوجباه حملا على الحال وعلى البا
مجازا بدلالة الخلع فانه معاوضة كاحمل هذا الطعام ولك درهم قال لا
تصلح المعاوضة دليلا لانها من عوارض الطلاق والمعاوضة في الاجارة
أصلية والامر باداء الالف مطلقا لا معنى له الا الشرط فحمل عليه وانت طالق
تام وانت مصلية يحتمل الحال فصحت النية والعمل في المضاربة لا يصلح حالا

للأخذ

للأخذ فلم يتقيد فالضابط الاعتبار بالصلاحية وعدمها فان تعين
معنى الحال يتقيد والا فان احتمل فالمعين النية والا كانت لعطف الجملة
الأصل في الجملة الواقعة حالا الا تدخلها الواو لان الاعراب
لا يتخطى الكلمات كقولك ضرب زيد اللص مكتوفا الا بعد ان يكون
هناك تعلق بين معانيها فاذا وجدت الاعراب فقد تناول شيئا بدون
الواو وكان ذلك دليلا على تعلق هناك معنوي فذلك يكون مغنيا عن
تكلف تعلق آخر الا ان النظر الى الجملة من حيث كونها مستقلة بفائدة
غير متحدة بالجملة السابقة كما في الحال المؤكدة وغير منقطعة عنها لجهة
جامعة بينهما كما ترى في نحو جاءني زيد وفرسه يعدو يبسط العذر في ان
يدخلها واو الجمع بينهما وبين الاولى مثله في نحو قام زيد وقعد عمرو
فهذا معنى استعارة الواو للحال والعلاقة المجوزة لاستعارة الواو
للحال الجمع بين الحال وذي الحال واختلف الفروع على هذا الاصل ففي بعضها
جعلوا الواو للحال من غير نية وفي بعضها جعلوها للحال بنية وفي بعضها
جعلوها لعطف الجملة ولم يجعلوها للحال لا بنية ولا بدونها وفي بعضها
اختلفوا فيها فقالوا اذا قال السيد لعبده اد الفا وانت حر واذا قال
للحربي انزل وانت آمن يكون الواو في المسألتين للحال حتى يتقيد العتق
في المسألة الاولى بالاداء فلا يعتق الا عند الاداء والامان في المسألة

الثانية بالنزول فلا يحصل له الامان ~~فلا يحصل له الامان~~ الا عند النزول
وقالوا اذا قال الرجل لامرأته انت طالق وانت تصلين او انت طالق وانت
مصلية او انت طالق وانت مريضة تكون الواو لعطف الجملة فلا يتقيد
الطلاق بالصلوة والمرض بل يقع في الحال ويحتمل الواو ههنا الحال بالنية
وقالوا في المضاربة اذا قال لرجل خذ هذا المال مضاربة واعمل به في البز
تكون الواو ههنا لعطف الجملة الثانية على الاولى ولا تكون للحال الا بالنية
ولا بد منها فلا يتقيد الاخذ بالعمل مطلقا الا بالنية ولا بد منها والبز من
الثياب امتعة البزاز والبزازة حرفته واختلفوا في قول المرأة لزوجها
طلقني ولك الف فقال ابو حنيفة رحمه الله تعالى لا يجب شيء بالطلاق واوجب
ابو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى المال حملا على الحال او على الباء مجازا
اما حمله على الحال فبدلالة المعاوضة فانها تقتضي العوض من الجانبين
فتجعل الواو للحال ليصير وجوب الالف عليها شرطا للطلاق وعوضا عنه
لان نفسها تسلم لها بهذا المال وصار كانها قالت طلقني في حال ما يكون علي
الف درهم وقد علم ان الاحوال شروط وكان معناه طلقني بشرط ان يكون
لك علي الف فلما قال الزوج طلقت كان تقديره طلقت بذلك الشرط اي
طلقت ان قبلت الالف واما حمله على الباء مجازا للمناسبة بين الواو والباء
فان الواو للجمع ومعنى الجمع موجود في الالصاق الذي هو معنى الباء ثم المستعمل

في المعاوضات

148

في المعاوضات الباء الذي يؤدي معنى الالصاق دون الواو لانه لا
يعطف احد العوضين على الآخر والخلع معاوضة من جانب المرأة
ولهذا صح رجوع المرأة قبل ايقاع الزوج الطلاق فبدلالة الخلع الذي
هو معاوضة حملنا الواو على الباء كما في قولك احمل هذا الطعام
ولك درهم حمل الواو على الباء حتى كان قوله احمل هذا الطعام ولك
درهم وقوله احمله بدرهم سواء ووجب المال اذا حمله لانه انعقد
اجارة لا استعانة قال ابو حنيفة رحمه الله تعالى الواو للعطف
حقيقة والحمل على الحقيقة متعين الا اذا قام دليل يعارض الحقيقة
وههنا لم يقم دليل يعارضها فان المتحقق ههنا المعاوضة وهي لا
تصلح دليلا معارضا يترك به الحقيقة لان معنى المعاوضة زائد في
الطلاق والذي يدل على ذلك ان العوض اذا دخل الطلاق صار يمينا من
جانب الزوج بان قال انت طالق على الف او اذا اديت الي الفا وانت طالق حتى لم
يصح رجوعه قبل قبولها ويحنث به في قوله ان حلفت بطلاقك فكذا
وذلك لانه يصير معلقا للطلاق بقبولها المال والتعليق بالشرط
يمين واليمين لازمة لا تقبل الرجوع ولو كان معنى المعاوضة فيه اصليا
لما صارت يمينا ولصح رجوعه كما في النكاح وسائر المعاوضات فثبت
ان المعاوضة من عوارض الطلاق فلا يصح ان يكون مغيرا لحقيقة العطف

والطلاق لان العارض لا يعارض الاصل بخلاف الاجارة فان معنى
المعاوضة في الاجارة اصل فجاز ان يعارض اصليا آخر واما قوله
السيد لعبده اد الفا وانت حر فالامر باداء الالف مطلقا لا معنى له الا
الشرط لانه لا يصلح للايجاب ابتداء اذ المولى لا يستوجب على عبده دينا
ولا يصلح للضريبة ايضا لانها لا تكون من غير عقد واصطلاح ولا يمكن
ان يحمل الواو للعطف لان الجملة الاولى فعلية طلبية والجملة الثانية
اسمية خبرية وبينهما كمال الانقطاع وهو مانع من العطف فتعين ان يكون
للحال والحال مشروط بكونها مقيدة ولا معنى له الا الشرط فحمل على الشرط
فتصير تعليقا للعتق باداء المال وهذا بخلاف قولها طلقني ولك الف لان
اول الكلام ان صدر من الزوج بان قال انت طالق وعليك الف درهم كان ايقاعا
مفيدا منه بدون الآخر فلا حاجة الى الحمل على الحال وان صدر منها فهو التماس
صحيح منها فلهذا لا يحمل على الحال لكون معناه ولك الف في بيتك او يكون
وعدا منها اياه بالمال والمواعيد لا يتعلق بها اللزوم واما قوله انت
طالق تام مفيد بنفسه وقوله وانت مصلية جملة تامة فتكون
الواو للعطف لامكان العمل بالحقيقة اذ كان الجملتان اسميتين وحينئذ
لا تتقيد الطلاق بالصلوة بل يقع الطلاق في الحال لكن يحتمل الواو ههنا
الحال لان الصلوة صالحة لان تكون شرطا للطلاق فاذا نوى الحال صحت نيته

149 ديانة وصار كانه قال انت طالق في حال صلوتك ولكن لا يصدقه
القاضي لانه نوى خلاف الظاهر وفيه تخفيف عليه واما قوله
خذ هذا المال مضاربة واعمل به في البز فالواو فيه لعطف الجملة
الثانية على الاولى فانها تصلح للعطف لكون الجملتين فعليتين ولا تصلح
حالا للاخذ لان حال العمل لا يكون وقت الاخذ فان العمل بعد الاخذ فلا
يتقيد الاخذ بالعمل الا بالنية ولا بغيرها فالضابط الاعتبار بالصلاحية
وعدمها فان تعين معنى الحال لصلاحية الواو لها وعدم صلاحيتها
للعطف يتقيد والا فان احتمل الحال بان يكون العطف ممكنا ولا محذور
فيه فالمعتبر النية على الوجه الذي نوى وان لم يحتمل الحال تكون
الواو لعطف الجملة ۝ قوله مسئلة الفاء للتعقيب من
غير مهلة بالنقل ولهذا دخلت في الاجزية ويدخل على حكم العلة
كجاء الشتاء فتاهب ولن يجزي ولد والده حتى يجده مملوكا فيشتريه
فيعتقه دل ان العتق حكم الشراء بواسطة الملك ولو قال بعتك هذا
العبد بكذا فقال هو حر كان قبولا لا بالواو وان دخلت الدار فانت
طالق فطالق لغير ملموسة بانت بالاولى ۝ الفاء للتعقيب من غير
مهلة اي لوجود الثاني بعد الاول بغير مهلة حتى لو قلت ضربت زيدا
فعمرا كان المعنى ان ضرب عمرو وقع عقيب ضرب زيد ولم تتطاول

المدة بينهما هذا انما اتفق الادباء على نقله من اهل اللغة ولاجل ان الفا
تقتضي التعقيب من غير مهلة دخلت في الاجزية لان من حق الجزاء ان يتعقب
وجوده وجود الشرط بلا فصل وتدخل الفاء على حكم العلة كما يقال جا
الشتاء فتاهب لان الحكم مترتب على العلة اي بلا فصل بينه او زمانا
وكقوله عليه الصلوة والسلام لن يجزي ولد والده حتى يجده مملوكا
فيشتريه فيعتقه فانه دل على ان العتق حكم للشراء بواسطة الملك
فمقتضاه ان يكون الاعتاق متصلا بالشراء من غير تخلل زمان بينهما
وقوله بواسطة الملك احتراز عما يقال لا يصح ان يكون الاعتاق حكما
للشراء لان الشراء موضوع لاثبات الملك والاعتاق ازالة له فيكون
منافيا له والمنافي لحكم الشيء لا يصلح ان يكون حكما لذلك فقال انه
بنفسه لا يصلح حكما له ولكنه يصلح بواسطة الملك وذلك لانه
بالشراء يصير متملكا والملك في القريب اكمال لعلة العتق فيصير
العتق مضافا الى الشراء بواسطة الملك واذا صار مضافا اليه يصير
به معتقا لان السبب الموجب للحكم بواسطة كالموجب بغير واسطة
في كون الحكم مضافا اليه واذا كان كذلك لا يحتاج الى اعتاق
آخر ولاجل ان الفاء للتعقيب لو قال الرجل لآخر بعتك هذا العبد
بكذا وقال الآخر المشتري فهو حر كان قول المشتري فهو حر قبولا لانه

ذكر

ذكر الحرية بحرف الفاء عقيب الايجاب والفاء للترتيب ولا ترتب
للحرية على الايجاب الا بعد ثبوت القبول فيثبت ذلك بطريق الاقتضاء
وصار كانه قال قبلت فهو حر بخلاف قوله هو حر او وهو حر فانه لا
يكون قبولا لانه لم يوجد ما يفيد التعقيب فبقي محتملا لرد الايجاب بان
جعل اخبارا عن الحرية الثابتة قبل الايجاب ولقبول البيع بان جعل انشاء
للحرية في الحال ولا يثبت القبول بالشك ولاجل ان الفاء للتعقيب لو قال
الرجل لامراته التي هي غير ممسوسة ان دخلت الدار فانت طالق فطالق
بانت بالاولى لان الفاء للترتيب فيثبت به ترتب بين الاولى والثانية
في الوقوع كما لو قال بكلمة بعد فلا يمكن القول بايقاع الثانية لانها
تبين بالاولى **قوله تنبيه** ويدخل على العلل الدائمة لتراخيها معنى
كابشر فقد اتاك الغوث وادّ الفا فانت حر وانزل فانت آمن
لم يتقيد بالاداء والنزول كانه قال فقد عتقت وامنت ● الاصل
ان تدخل الفا على الاحكام لان الاحكام مترتبة على العلل ولا تدخل
على العلل لان العلل متقدمة على الاحكام لكن قد يعدل عن الاصل
فيدخل على العلل لكن بشرط ان تكون العلة مما يكون له دوام لانه
اذا كانت العلة دائمة كانت في حالة الدوام متراخية عن ابتداء الحكم
فيتصور تاخره عن ابتداء الحكم باعتبار الدوام فيصح دخول الفاء

على العلة بهذا الاعتبار كما يقال لمن هو في قيد ظالم اذا ظهر آثار
الخلاص له ابشر فقد اتاك الغوث باعتبار ان الغوث الذي هو علة
الابشار بعد ابتداء الابشار باعتبار دوام الغوث ويسمى هذا الفاء
فاء التعليل لانه بمعنى لام التعليل والابشار لازم ومتعد فقال
بشرته بمولود فابشر اي صار فرحا مسرورا به وههنا بمعنى اللازم
والغوث المغيث واذا قال السيد لعبده اد الفا فانت حر لم يتقيد
العتق بالاداء بل يعتق في الحال وكذا اذا قال للحربي انزل فانت امن
لم يتقيد الامان بالنزول بل يصير امنا في الحال نزل او لم ينزل وذلك
لان الفاء في مثل هذه المواضع للتعليل فيصير معناه اد الفا لانك
حر وانزل لانك امن كانه قال اد الفا فقد عتقت وانزل فقد
امنت ه قوله مسئلة ثم للتراخي بالنقل وقيل لا ترتب في الجمل
ثم اهتدى ثم كان من الذين امنوا وقيل يحمل على دوام الاهتداء والايمان
ومعنى التراخي عند ابي حنيفة انقطاع الكلام به واستينافه معنى
اعطاء للتراخي حقه وجعلاه راجعا الى الوجود لا التكلم فاذا قال لغير
الملموسة انت طالق ثم طالق ثم طالق ان فعلت بانت بالاول ولو قدم الشرط
تعلق الاول وتنجز الثاني ولغى الثالث ولو كانت ملموسة تعلق
الاول والثاني وتعلق الثالث ان اخر وان قدم تعلق الاول ووقع الثاني

وعندهما

151 وعندهما تعلق الكل ونزل مرتبا ● ثم للعطف على التراخي وهو ان يكون
بين المعطوف والمعطوف عليه مهلة في الفعل المتعلق بهما فاذا قلت
جاءني زيد ثم عمرو او قلت ضربت زيدا ثم عمرا كان المعنى كانه وقع بينهما
مهلة ولهذا جاز ان يقال جاء زيد ثم عمرو بعده بشهر ولا يصح ذلك
بالفاء وقيل ثم لا تفيد الترتيب في الجمل كما في قوله تعالى واني لغفار
لمن تاب وامن وعمل صالحا ثم اهتدى وكما في قوله تعالى ثم كان من
الذين امنوا وقيل يجب حمله على دوام الاهتداء والايمان موافقة
للنقل واختلفوا في ظهور اثبات التراخي فقال ابو حنيفة رحمه الله تعالى
يظهر اثره في الحكم والتكلم جميعا حتى كان بمنزلة ما لو سكت وانقطع
الكلام به ثم استانف لعطاء التراخي حقه تعين هذه الكلمة وضعت لمطلق
التراخي فيدل على كماله اذ المطلق ينصرف الى الكامل وذلك بان يثبت
التراخي في التكلم والحكم جميعا اذ التراخي في الوجود دون التكلم ثابت
من وجه دون وجه وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى التراخي راجع
الى الوجود لا التكلم اي يوجد ما دل عليه اللفظ متراخيا كما في كلمة
بعد لا في التكلم لانه متصل حقيقة وكيف يجعل التكلم منفصلا والعطف
لا يصح مع الانفصال فبقي الاتصال حكما مراعاة لحق العطف فاذا قال
الرجل لامراته التي لم يدخل بها انت طالق ثم طالق ثم طالق ان قمت

فعند ابي حنيفة بانت بالاولى في الحال و يلغوا ما بعده لانه لما صار كانه
سكت ثم استانف لا يتوقف اول الكلام على اخره ضرورة كما اذا وجد
حقيقة السكوت ولو قدم الشرط فقال ان دخلت فانت طالق ثم طالق
ثم طالق تعلق الاول بالشرط ووقع الثاني منجزا لبقاء المحل اذ المعلق
لا ينزل في المحل ولغى الثالث لانها بانت لا الى عدة ولو كانت المرأة
ملموسة ووقع الباقي اي الثاني والثالث وعند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله
تعلق الكل بالشرط في الوجوه الاربعة و ينزلن على الترتيب عند وجود الشرط
لان كلمة ثم للعطف بصفة التراخي فلوجود معنى العطف يتعلق الكل
بالشرط ولمعنى التراخي يقع مرتبا فاذا كانت مدخولا بها تطلق ثلثا وان
كانت غير مدخول بها تطلق واحدة ويلغوا الباقي لفوات المحل بالبينونة
قوله مسئلة و يستعار للواو في مثل ثم الله شهيد لاستحالة
حدوث الشهادة وعلى هذا يحمل في قوله صلى الله عليه وسلم فليات الذي
هو خير ثم ليكفر على حقيقتها لامكان حمل الامر على مقتضاه من وجوب
الكفارة بعد الحنث وفي رواية فليكفر يمينه ثم ليات فيحمل على الواو لتعذر
العمل بحقيقة جمعا بينهما قد تستعار ثم للواو الذي هو للعطف للمناسبة
التي بينهما في معنى العطف فالواو لمطلق العطف وثم لعطف مقيد والمطلق
داخل في المقيد فيثبت بينهما اتصال معنوي فيجوز ان يستعمل بمعنى الواو

قال الله

قال الله تعالى ثم الله شهيد على ما يفعلون فقد تعذر العمل بحقيقته ثم
لانه تعالى شهيد على ما يفعلون قبل رجوعهم اليه كما هو شهيد بعد ذلك
لاستحالة حدوث شهادته فعلى هذا اي على وجوب العمل بالحقيقة في ثم
عند الامكان و وجوب المصير الى المجاز عند عدمه يحمل في قوله صلى الله
عليه وسلم من حلف على يمين فراى غيرها خيرا منها فليات الذي هو خير
ثم ليكفر على حقيقتها لامكان العمل بها وذلك لامكان حمل الامر
بالتكفير وهو ثم ليكفر على مقتضاه من وجوب الكفارة اذ الكفارة
واجبة بعد الحنث بالاتفاق وما جاء في رواية اخرى وهو قوله
فليكفر يمينه ثم ليات الذي هو خير يحمل ثم فيها على الواو لتعذر
العمل بحقيقته اذ لو حمل ثم على حقيقته تعذر العمل بحقيقة الامر
لانه حينئذ لا يكون الامر بالتكفير للوجوب لان التكفير قبل الحنث
ليس بواجب بالاجماع واذا حمل على حقيقته في اولى الروايتين وعلى
الواو في الرواية الاخرى يكون جمعا بين الروايتين قوله مسئلة
بل لاثبات المعطوف والاعراض عما قبله فاذا وقعت في خبر اعتبر التدارك
او في انشاء لم يصح وزفر لم يفرق حتى اوجب على من اقر بالف بل بالفين
ثلثة الاف كما لو قال انت طالق واحدة بل ثنتين والجامع امتناع ابطال
ما اقر به او اوقعه قلنا تدارك الغلط في الاخبار ممكن لكن ينبغي ثلثون

بل أربعون وكنت طلقتها واحدة بل ثنتين أما الانشاء فابتداء ايقاع
لا يتصور دفعه بعد وقوعه ولهذا تبين غير الملموسة بواحدة في
انت واحدة بل ثنتين ولو علق في غير مدخول بها وقع الثلث لانه يقصد
ابطال الاول ويلحق الثاني بعين الشرط بلا واسطة وابطاله غير ممكن
وقصد تقدير الشرط ثانيا ممكن فكان حالفا بيمينين ه كلمة بل
موضوعة لاثبات المعطوف والاعراض عما قبله منفيا كان ذلك او
مثبتا على سبيل التدارك فاذا قلت جاني زيد بل عمرو وكنت قاصدا
للاخبار بمجيء زيد ثم تبين لك انك غلطت في ذلك فتضرب الى عمرو
فتقول بل عمرو واذا قلت ما جاني زيد بل عمرو يحتمل وجهين احدهما
ان يكون التقدير ما جاني زيد بل ما جاني عمرو وكانك قصدت ان تنفي المجيء
عن زيد ثم استدركت فنفيته عن عمرو والثاني ان يكون المعنى ما
جاني زيد بل جاني عمرو فيكون نفي المجيء ثابتا لزيد ويكون اثباته لعمرو
ويكون الاستدراك في الفعل وحده دون الفعل وحرف النفي معا وانما يصح
الاضراب عن صدر الكلام بهذه الكلمة اذا كان صدر الكلام محتملا للرجوع
كما في الاخبار فان كان الصدر لا يحتمل الرجوع كالانشاء صار بمنزلة
العطف المحض فيعمل في اثبات الثاني مضموما الى الاول على سبيل الجمع دون
الترتيب الا ترى ان من قال لامرأته بعد الدخول بها انت طالق واحدة

بل ثنتين

بل ثنتين تطلق ثلثا لانه لا يملك الرجوع عما اوقع ولو قال لغير المدخول
بها انت طالق واحدة بل ثنتين تطلق واحدة لانه قصد الرجوع عن الاول
باثبات الثاني مقامه ولم يقدر على الرجوع لانه لازم ولا على اقامة
الثاني مقامه وايقاعه لانه لم يبق محلا لوقوع الاول فلغى اخر كلامه
ولو قال لامرأته كنت طلقتك امس واحدة لا بل ثنتين تطلق ثنتين لان
الخبار يحتمل تدارك الغلط وكذا لو قال الرجل طلق امرأتي فلانة لا
بل فلانة يملك ان يطلق الثانية دون الاولى لان الرجوع عن التوكيل
صحيح وزفر لم يفرق بين الاخبار والانشاء حتى اوجب على من قال علي
الف درهم بل الفان ثلثة الف قياسا على ما لو قال انت طالق واحدة بل
ثنتين والجامع امتناع ابطال ما اقر به او اوقعه قال المصنف قلنا
تدارك الغلط في الاخبار ممكن كما لو قال سني ثلثون بل اربعون فان هذه الكلمة
وضعت لتدارك الغلط لكن المراد منه في مثل هذا الكلام في العادة
تداركه بنفي انفراد ما اقر به اولا لا بنفي اصله فان اصله داخل في الكلام
الثاني فلو صح التدارك بنفي اصله لاجتمع النفي والاثبات في شيء واحد
وذلك باطل فتدارك الغلط في هذا الكلام باثبات الزيادة التي نفاها
بالكلام الاول تقديرا فكانه قال علي الف ليس معه غيره ثم استدرك
النفي بقوله بل الفان اي غلطت في نفي الغير عنه بل مع ذلك الالف الف

آخر كما يقال ستى ثلثون بل اربعون وكما يقال كنت طلقتها واحدة بل
ثنتين وهذا بخلاف ما اذا اختلف جنس المال كما اذا قال على درهم بل دينا ران
لانه عند اختلاف الجنس لا يمكن ان يجعل كانه اعاد القدر الاول وزاد
عليه لان ما اقر به اولا غير موجود في الكلام الثاني واما الانشاء فابتداء
ايقاع لا يتصور رفعه بعد وقوعه فلا يمكن تداركه بان يجعل غير واقع في
تلك الحالة ولكون الانشاء لا يقبل الرجوع تبين عين الممسوسة بواحدة فيما
اذا قال انت طالق طلقة واحدة بل ثنتين لانه لم يمكن من الرجوع لانه لازم
ولا على اقامة الثاني مقامه وايقاعه لانها لم تبق محلا لوقوع الاول فلغى
آخر كلامه ولو علق في غير مدخول بها يقع الثلث كما اذا قال ان دخلت
الدار فانت طالق واحدة بل طلقتين فانه يقع الثلث اذا دخلت فانه لما قال
ان دخلت الدار فانت طالق واحدة تعلق هذا الطلاق بالشرط وبقي المحل
على حاله فاذا قال بل طلقتين فقد قصد الرجوع وابطال الاول واقامة
طلقتين مقامه بالحاقهما بعين الشرط بلا واسطة وابطال الاول غير
ممكن لانه تعلق بالشرط على سبيل اللزوم وقصده بتعليق الطلقتين
بالشرط ممكن لانه في وسعه وقد اتى به لان اللفظ ينبئ عنه فيجعل
كان الشرط ثبت ههنا مذكورا الا انه حذف لاختصار افتعلق الطلقتان
بالشرط بلا واسطة وصار كانه بيمينين بان قال لها ان دخلت الدار فانت

طالق

طالق واحدة ثم قال لها ان دخلت الدار فانت طالق طلقتين فاذا دخلت
مرة واحدة يقع الثلث قوله الفرق لابي حنيفة بين هذه وبين
العطف بالواو والمسئلة بحالها ان العطف بالواو تعليق بالشرط بواسطة
تقدم الواحدة فنزل مرتبا وههنا بواسطة ابطالها وهو غير مملوك
له فاعتبر قصده فقدر شرط ثان ه فرق ابو حنيفة رحمه الله تعالى بين
العطف ببل وبين العطف بالواو والمسئلة بحالها اي اذا قال لغير المدخول
بها ان دخلت الدار فانت طالق طلقة واحدة بل طلقتين يقع الثلث لما
ذكر واذا قال لها ان دخلت الدار فانت طالق طلقة واحدة وطلقتين لان
الواو لم توضع للاشتراك بل هي للعطف المجرد لا غير فيقتضي تقدم الاول
ومشاركة الثاني اياه في الحكم فيصير الثاني متصلا بذلك الشرط بواسطة
تقدم الواحدة ولا يصير منفردا بشرطه فنزل الطلاق مرتبا وههنا
بل تعليق ما بعده بالشرط بواسطة ابطال الواحدة وابطال الواحدة غير
مملوك له فاعتبر قصده فقدر بشرط ثان قوله قاعدة لكن للاستد راك
اذا وقعت بين مفردين لم تقع الا بعد نفي او بين جملتين وجب اختلافهما في النفي
والاثبات من غير ترتيب والفرق بينها وبين بل الاضراب بل عن الاول مطلقا
نفيا كان او اثباتا وحكم لكن اثبات ما بعدها ونفي ما قبلها مضافا الى دليله
والعطف بها انما يستقيم اذا اتسق الكلام وانتظم فتعلق النفي بالاثبات

المتصل به والا فانه مستانف ه لكن وضعت للاستدراك وتقع بين
مفردين وبين جملتين فاذا وقعت بين مفردين لم تقع الا بعد نفي لا تقول
رايت زيدا لكن عمرا وانما تقول ما رايت زيدا لكن عمرا واذا وقعت بين
جملتين تقع بعد الايجاب ايضا ووجب تخالف الجملتين في النفي والاثبات
من غير ترتيب تقول ما جاءني زيد لكن جاء عمرو وجاءني زيد لكن عمرو لم
يجئ والفرق بين لكن وبين بل من وجهين احدهما ان بل اعم من لكن
في الاستدراك فان الاضراب بل عن الاول مطلقا سواء كان الاول نفيا
نحو ما جاءني زيد بل عمرو او اثباتا نحو ضربت زيدا بل عمرا والثاني ان
حكم لكن اثبات ما بعدها ونفي ما قبلها ليس من احكامها بل يضاف نفي
ما قبلها الى دليله وهو النفي الموجود فيه صريحا بخلاف كلمة بل فان
موجبها وضعا نفي الاول واثبات الثاني والعطف بلكن انما يستقيم اذا
اتسق الكلام وانتظم وذلك بطريقين احدهما ان يكون الكلام متصلا
بعضه ببعض غير منفصل ليتحقق العطف والثاني ان يكون محل الاثبات غير
محل النفي ليمكن الجمع بينهما ولا يناقض آخر الكلام اوله كما في قولك ما
جاءني زيد لكن عمرو فاذا فات احد المعنيين لا يثبت الاتساق فلا يصح الاستد راك
فيكون كلاما مستانفا **قوله وفروع** اقرار هذا العبد لزيد
فقال ما كان لي قط لكنه لبكر ان وصل كان لبكر والرد على المقر له نفاه
عن نفسه

عن نفسه مطلقا فيرتد على مالكه وفيه احتمال نفيه عنه الى بكر
فاعتبر الوصل لانه معتبر ولو تزوجت امة بمائة بغير اذن فلم يجز
بماية لكن بمائتين كان فسخا واستينافا لعدم الاتساق لانه نفي فعل واثباته
ولو قال لك علي الف قرض فقال لا ولكن غصب صح الوصل لبيان نفي السبب لا
الواجب ه مثال حصول الاتساق بوجود المعنيين في الفروع رجل
في يده عبد فاقر لزيد فقال زيد ما كان لي قط لكن لبكر فان وصل الكلام
فهو لبكر المقر له وان فصل يرد على المقر الاول لان هذا الكلام وهو
قوله ما كان لي قط تصريح بنفي ملكه عن العبد فيحتمل ان يكون نفيا عن
نفسه اصلا من غير تحويل الى اخر فيكون هذا ردا للاقرار وهو الظاهر
لانه خرج جوابا له والمقر له منفرد برد الاقرار فيرتد برده ويرجع
العبد الى المقر الاول ويحتمل ان يكون نفيا عن نفسه الى بكر فيكون تحويلا
لا ردا للاقرار ويصير قابلا له مقرا به فاذا وصل قوله لانه لبكر
بقوله ما كان في ملكي قط فقد حصل الاتساق بوجود المعنيين فصح
الاستدراك وكان وصله به بيانا انه نفي الملك عن نفسه الى بكر
لا انه نفاه مطلقا وصار كالمجاز بمنزلة قوله لفلان علي الف درهم وديعة
فيصير قوله علي مجازا للحفظ اذا وصله بالكلام فكذلك ههنا واذا فصل
قوله لكنه لبكر عن النفي كان هذا نفيا مطلقا اي نفيا عن نفسه اصلا

لا نفيا الى احد وكان ردا للاقرار وتكذيبا للمقر حملا على الظاهر
وكان قوله لكنه لبكر بعد ذلك شهادة بالملك للمقر له الثاني اعني
بكرا على المقر الاول وبشهادة الفرد لا يثبت الملك فبقي العبد ملكا
للمقر الاول فاعتبر الوصل لان الوصل مغير عما هو نفي مطلق ولو زوجت
امة بمائة بغير اذن مولاها فقال المولى لا اجيز النكاح بمائة لكن
اجيزه بمائتين كان هذا فسخا للنكاح وكان لكن استئنافا لان الكلام
غير متسق لانه نفي فعل واثبات ذلك الفعل بعينه فلم يصلح للتدارك
ولو قال لك على الف قرض فقال المقر له لا ولكنه غصب صح الوصل
لبيان نفي السبب لا الواجب اي لا اصل المال وذلك لانه قد صدقه
في الاقرار بالواجب وانما نفى السبب الذي ذكره المقر واثبت سببا
آخر ولا يتفاوت الحكم اي الواجب بتفاوت السبب فان الاسباب مطلوبة
للاحكام واذا لم يتفاوت الواجب تم تصديقه له فيما اقر به فيلزمه المال
أو لاحد الشيئين لا للشك فانه عارض بسبب
الخبر وهو في الانشاء للتخيير فهذا حر او هذا انشاء فلاحدهما وفيه
احتمال الخبرية فيظهر في بيان المولى حتى كان اظهارا للواقع او لا من وجه
وانشاء من وجه فيشترط قيام الاهلية والمحلية ووكلت هذا او هذا
بكذا انه وكل لاحدهما فيصح من ايهما وقع وبع هذا او هذا تخيير في بيع

أيهما

ايهما شاء ٥ او كلمة تدخل بين اسمين قال الله تعالى وانا او اياكم
لعلى هدى او في ضلال واكثر قال الله تعالى فكفارته اطعام عشرة
مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة او
بين فعلين قال الله تعالى ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم واكثر
نحو اعتق رقبة او اطعم او اكس فيتناول او احد المذكورين وهو مقتضى
باعتبار اصل وضعه فان او في موارد الاستعمال لا ينفك عن هذا المعنى
فدل على انه وضع له ولم يوضع للشك لان الشك ليس بمطلوب في
المخاطبات بحيث يوضع له لفظ يستدعي تشكيك المخاطب في معنى
الكلام فان المطلوب من وضع الكلام افهام المخاطب لا تشكيكه فلا
يكون شك المخاطب من مقاصده فلا يكون او موضوعا للشك بل او موضوع
لاحد الامرين من غير عين والشك عارض بسبب محل الخبر فانه اخبر عن
مجيء احدهما في جاءني زيد او عمرو ومعلوم ان المجيء صدر من احدهما بعينه
وانما جهل السامع من وجد منه المجيء فعرض الشك في الذي صدر منه المجيء
واذا استعمل او في الانشاء لا يؤدي الى الشك مع انه حقيقة فيه لا مجاز
والحقيقة لا تنفك عن محله الاصلي فتبين انها لم توضع للشك واو في الانشاء
للتخيير لانها اذا استعملت في الامر نحو اضرب زيدا او عمرا تناول احدهما من
غير عين والامر يقتضي الايتمار ولا يتصور الايتمار بايقاع الفعل في غير العين

ولا يجب ايقاع الضرب فيهما فثبت التخيير ضرورة التمكن من الايتمار
ولهذا لو اختار احدهما ولا يصح لانه لا ضرورة في ذلك واذا ثبت ان
او لاحد الشيئين والشك عارض في الخبر والتخيير في الانشاء باعتبار
محل الكلام فقول الرجل لعبديه هذا حر او هذا يكون انشاء فيكون كقوله
احدهما حر وفيه احتمال الخبر وانما قلنا انه انشاء لانه في وضعه الاصلي
خبر الا ان الخبر يقتضي تقديم المخبر عنه على ما عليه وضعه فالاخبار عن
الحرية يقتضي تقدم الحرية عليه ليصح الاخبار عنها فاذا لم يتقدم الحرية
جعل هذا الكلام انشاء كانه قال انشئ الحرية تحرزا عن الالغاء والكذب
فيقدر ثبوت الحرية قبل هذا الكلام بطريق الاقتضاء تصحيحا له اذ اثبات
الحرية في ولايته فصار انشاء شرعا وعرفا واما ان فيه احتمال الخبرية
فلانه في وضعه الاصلي خبر واذا كان هذا الكلام انشاء وفيه احتمال الخبر
اوجبت كلمة او فيه التخيير من حيث انه انشاء فله ان يختار العتق في ايهما
شاء بان يعين العتق في احدهما كما كان للمامور في قوله اضرب زيدا او
عمرا ان يختار الضرب في ايهما شاء ومن حيث انه خبر يوجب البيان اي
اظهار العتق الواقع كما لو اعتق احدهما عينا ثم نسيه فاخبر ان احدهما حر
لا يكون له ان يعين العتق في ايهما شاء بل وجب عليه ان يبين العتق في الذي
اوقعه فيه اذا تذكر فيظهر في بيان المولى حتى كان اظهارا للعتق

الواقع

الواقع اولا من حيث هو خبر ولهذا اجبر عليه ومن وجه انشاء فيشترط
قيام اهلية الانشاء وصلاحية المحل للانشاء حتى لو مات احد العبدين
فبين العتق في الميت لا يصح واذا اجتمع فيه جهة الانشاء والاظهار عمل
بهما في الاحكام فيعتبر جهة الانشاء في موضع التهمة وجهة الاظهار في
غير موضع التهمة وقول الرجل وكلت هذا او هذا ببيع كذا توكيل لاحدهما
فيصح ولا يشترط اجتماعهما في الموكل فيه ويصح الموكل فيه من ايهما وقع
وبيع هذا او هذا يصح التوكيل والتخيير ثابت للتوكيل في بيع ايهما شاء ه
قوله تمهيد ما دخلت فيه او وله موجب اصلي اعتبر به لانها
دخلت عليه عند ابي حنيفة وقالا ان افاد التخيير اعتبر والا فالاقل فتزوج
على الف حالة او الفين مؤجلة مفيد فيتخير وعلى الف او الفين لا يفيد فاوجبا
الالف كالاقرار والوصية والخلع والعتق وافسد ابو حنيفة التسمية
واوجب مهر المثل لانه الموجب الاصلي وهو معلوم وما هو الثابت بالتسمية
غير معلوم فلا يترك المعلوم به وانما وجب الاقل في الاقرار واخواته لعدم
معارضة موجب اصلي لجوازها بغير عوض ه ما دخلت عليه او اذا كان له
موجب اصلي اعتبر بالموجب الاصلي لها بما دخلت عليه او عند ابي حنيفة وقال
ابو يوسف ومحمد ان كان التخيير مفيدا اعتبر التخيير وان لم يكن التخيير
مفيدا اعتبر الاقل من الامرين الذين دخل بينهما او واذا قال الرجل تزوجتك

على الف حالة او الفين مؤجلة فالتخيير ههنا مفيد لان المالين مختلفان
قدرا فان احدهما الف والآخر الفان وصفا فان احدهما موصوف بالحلول
والآخر بالتأجيل اذ كل منهما انقص من الآخر من وجه وازيد من وجه
فيعتبر التخيير ههنا عندهما فيعطي الزوج اي المهرين شاء لان موجب
او التخيير وقد امكن العمل به ههنا لان التخيير مفيد فوجب القول واذا
قال تزوجتك على الف او الفين فالتخيير ههنا غير مفيد اذ لا فائدة في التخيير
بين القليل والكثير في جنس واحد فاوجبا اقل الامرين وهو الالف لان
تسمية المال في النكاح منفصل عن العقد بدليل ان العقد لا يتوقف على
ذكر المال فكان بمنزلة التزام المال بغير عقد فيجب القدر المتيقن
به كالاقرار بالمال مفردا اي صار كالاقرار لانسان بالف او الفين
وكالوصية لانسان بالف او الفين ولان النكاح لا يحتمل الفسخ بعد تمامه
والتخيير بين الالف والالفين لا يمنع صحة العقد فيكون كالخلع اي الطلاق على مال
وكالعتق بمال وهناك اذا سمى الالف والالفين يجب القدر المتيقن به فكذا
ههنا ولا وجه للرجوع الى مهر المثل لانه موجب نكاح لا تسمية فيه
والتخيير لا يعدم التسمية وافسد ابو حنيفة رحمه الله تعالى التسمية
واوجب مهر المثل في هذه المسائل لان مهر المثل هو الموجب الاصلي في النكاح ح
كالقيمة في باب البيع واجر المثل في الاجارة ومهر المثل معلوم وما هو

الثابت

الثابت بالتسمية غير معلوم فلا يترك الموجب الاصلي المعلوم بما ليس
بمعلوم فانه انما يعدل عن الموجب الاصلي اذا كانت التسمية معلومة
قطعا ولم توجد تسمية معلومة قطعا فوجب المصير الى الموجب الاصلي
وانما وجب اقل المالين في الاقرار واخواته من الوصية والطلاق بمال
والعتق بمال لانه ليس فيها موجب اصلي يعارض التسمية لجوازها بغير
عوض **قوله** مطالبة وجواب هذا اوجب التخيير في السرقة
الكبرى كما في خصال الكفارة والمقتضي انهما واحد **قلنا** دخلت بين
اجزية متنوعة وهي في مقابلة الجناية فدلت بتنوعها على تنوعه الى الجح
واخذ مال وقتل وجمع حتى قال ابو حنيفة فيمن اخذها الا **وقيل** تخيير
الامام بين قطعه ثم قتله او صلبه وبين قتله او صلبه من دون قطع لجاذ ب
التعداد والاتحاد في الجناية واما الكفارة ففي مقابلة جناية واحدة وهي
انشاء فتخير على ان الواجب منها واحد بعينه الفعل **فلما** كان او يتناول
احد المذكورين اوجب التخيير في موضع الانشاء قالوا في كفارة اليمين الواجبة
بقوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الاية وكفارة الحلق الواجبة
بقوله تعالى ففدية من صيام او صدقة او نسك ان الواجب واحد من الجملة
لا بعينه والمكلف مخير في تعيين واحد منهما فعلا فيتعين الواجب في ضمن
الفعل وقالوا في السرقة الكبرى اي قطع الطريق لا يثبت التخيير في

للجزاء المثبت بقوله تعالى أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم
من خلاف أو ينفوا من الأرض والمطالبة هي طلب الفرق بين الصورتين
تقرير المطالبة هلا أوجبتم التخيير في السرقة الكبرى أي في جزاء قطع
الطريق كما أوجبتم التخيير في خصال الكفارة والمقتضي للتخيير فيهما واحد فإنه
ورد النص في كل منهما بلفظة أو المقتضية للتخيير وما الفرق بينهما تقرير
الجواب أنه لا يمكن القول بالتخيير في جزاء السرقة الكبرى وذلك لأن
كلمة أو دخلت بين أجزية متنوعة وهي القتل والصلب والقطع والنفي
وهي في مقابلة الجناية المتنوعة والجزاء على حسب الجناية فيزداد الجزاء
بزيادة الجناية وينتقص بنقصانها قال الله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها
فدل تنويع الجناية إلى تخويف وأخذ مال أو قتل نفس وجمع بين القتل وأخذ المال
على تنويع الجزاء فيبعد أن يقال عند غلظ الجناية يعاقب بأخف الأنواع وعند
خفة الجناية يعاقب بأغلظ الأنواع فدل على أنه لا يمكن العمل بظاهر التخيير
يقرره أن الأمة أجمعت على أن القاتل إذا أخذ المال لا يجازى بالنفي وحده
وإن كان ظاهر الآية يقتضي التخيير بين الأجزية الأربعة في الكل ولما
دل تنويع الجناية إلى تخويف وأخذ وقتل وجمع بين القتل والأخذ على
تنويع الجزاء قال أبو حنيفة رحمه الله تعالى فيمن جمع بين الأخذ والقتل
تخيير الإمام بين قطعه ثم قتله أو صلبه وبين قتله أو صلبه من دون قطع

التجاذب

159

لتجاذب التعداد والاتحاد في الجناية المجتمعين فيه أما التعداد فلأن
السبب الموجب للقطع قد وجد والسبب الموجب للقتل أيضا وجد فيلزمه
حكم السببين وأما الاتحاد فلأن الكل قطع الطريق وهو واحد وكان
له أن يقتصر على القتل أو الصلب وأما الكفارة ففي مقابلة جناية واحدة
وهو إنشاء فيتخير على أن الحق الواجب من خصال الكفارة واحد غير عين
بعينه الفعل والمكلف مخير في تعيين واحد منها فعلا **قوله مسألة** ونعم
لورودها في النفي ولا تطع منهم آثما أو كفورا أي واحدا منهما وهو نكرة في النفي
فتعمهما ولا أكلم فلانا أو فلانا يحنث بأحدهما وبهما ولا يتخير في التعيين
وعمومها على الأفراد لا الاستغراق فيعد عاصيا بأحدهما بخلاف الواو
أو تعم عند ورودها في النفي قال الله تعالى ولا تطع منهم آثما أو كفورا
أي لا تطع واحدا منهما لأن أو تناول أحد المذكورين وواحد منهما نكرة
في سياق النفي فيعمهما لأن من ضرورة صدق الكلام إذا نفي واحد منهما
من غير عين انتفى الجميع إن كان خبرا وإن كان نهيا وليس في وسع العبد
الانتهاء عن أحدهما غير عين كان من ضرورة حصول الانتهاء عن المنهي وجوب
الانتهاء عنهما ولو قال رجل والله لا أكلم فلانا أو فلانا يحنث بتكلم أحدهما
وبتكلمهما ولا يتخير في تعيين واحد ولو لم يكن للعموم لثبت الخيار له كما في قوله لأكلمن
اليوم فلانا أو فلانا فإن له أن يختار تكلم أحدهما للبر ولا يجب عليه التكلم مع

الآخر وعموم أو على الافراد لأن الافراد اصلها لانها تتناول احد المذكورين
والعموم انما يثبت بعارض يقترن بها وليس من ضرورة العموم الاجتماع
بل يثبت العموم بصفة الافراد ايضا كما في كلمة كل وكلمة من وهو
أقرب الى الحقيقة فوجب القول به رعاية للحقيقة بقدر الامكان فبعد
عاصيا بتكلم احدهما بخلاف الواو فانه اذا قال والله لا اكلم فلانا وفلانا تا
فانه لا يحنث ما لم يكلمهما **قوله مسئلة** وتعم في الاباحة فانها دليله
كجالس زيدا أو بكرا والفرق بين الاباحة والتخيير بمخالفة المامور بالجمع
فيه دون الاباحة ومعرفة الفرق من خارج وعلى هذا لا اكلم احدا الا فلانا
او فلانا له الجمع ولا أقربكن الا فلانة او فلانة لا يكون موليا منهما لانه اطلاق
بعد حظر وكان اباحة فعمت • وأو تعم اذا استعملت في الاباحة فان الاباحة
دليل العموم لان الاباحة هي الاطلاق ورفع المانع وذلك في شيء غير معين يوجب
العموم ضرورة التمكن من العمل به فاذا قيل جالس زيدا او بكرا ابهم منه جالس احد ها
او كليهما ان شئت والفرق بين الاباحة والتخيير اي الفرق بين وقوع أو في موضع
الاباحة وبين وقوعها في موضع التخيير ان المامور يكون مخالفا للامر بالجمع فيه دون
الاباحة فان الجمع بين الامرين في الاباحة جائز ففي قولك اضرب زيدا او عمرا لو ضربهما
جميعا لم يجز ولو جمع بين خصال الكفارة كان ممتثلا باحدهما لا بالجميع لانها لا
توجب العموم في موضع التخيير ومعرفة الفرق بين الاباحة والتخيير من خارج

وهو

وهو حال يدل على احد الامرين وعلى هذا اي على ان او للاباحة تعرف بدلالة الكلام
لو قال قايل لا أكلم احدا الا فلانا او فلانا له الجمع اي له ان يكلمهما جميعا
ولذلك لا أقربكن جميعا الا فلانة او فلانة فليس بمول منهما لان صدر
الكلام في المسئلتين للحظر والاستثناء من الحظر اباحة وكان او في قوله
الا فلانا او فلانا وفي قوله الا فلانة او فلانة واقعة في موضع الاباحة فاوجب
العموم **قوله مسئلة** وترد بمعنى حتى مجازا اي لاختلاف جهة العطف
نفيا واثباتا وسبق النفي محل الغاية كلا افارقك او تقضيني او ادخل هذه
او ادخل هذه الاخرى اي حتى ادخلها فان دخل الاولى حنث او الثانية اولا
انتهت اليمين • أو حرف عطف قد ترد بمعنى حتى مجازا فيما اذا اختلف
ما قبلها لما بعدها نفيا واثباتا فانه لما لم يكن بين النفي والاثبات ازدواج ج
تعذر العطف والكلام يحتمل الغاية فترك الحقيقة وحمل على الغاية
مجازا وفيه نظر فانه يصح لاختلاف جهة العطف نفيا واثباتا فان النفي
قد يعطف على الاثبات قال الله تعالى الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم
وبالعكس فيقال ما رايت زيدا لكن رايت عمرا والاولى ان يقال اذا وجد
الفعل بعد او منصوبا من غير ان يوجد معطوف عليه منصوب بعد او فالعطف
باعتبار عدم تقدم فعل منصوب يعطف الثاني عليه فيحمل أو على حتى مجازا
كقولك والله لا افارقك او تقضيني حقي فنصب تقضيني باضمار ان بعد او فانك

لو قلت أو تقضيني بالرفع عطفا على الاول لكنت قد اثبت القضاء من غير ان
يقدر عدم المفارقة لاجل القضاء فلما كان القصد ان عدم المفارقة لأجل
القضاء حتى كانه قال والله لا افارقك لتقضيني حقي وجب اضمار أن ليعلم
ان الثاني لم يعطف على الاول ونزل الكلام منزلة قولك والله لا أفارقك الى ان
تقضيني حقي وحتى تقضيني ويكون حرف الجار اعني الى او حتى داخلا على الاسم في
المعنى لا على الفعل وانما جعل او بمعنى حتى اذا لم يصح العطف باعتبار عدم تقدم
فعل منصوب بعطف الثاني ويحتمل ضرب الغاية بان كان يحتمل الامتداد كقولك
والله لا أفارقك أو تقضيني حقي وكقولك والله لا ادخل هذه الدار أو ادخل
هذه الدار الأخرى فان او في المسئلتين بمعنى حتى أي حتى تقضيني حقي وحتى ادخل
هذه الدار الاخرى فيحنث بمفارقته اولا وبدخول الاولى اولا وان قضى الحق
اولا ودخل الاولى قبل الاخرى انتهت اليمين اي بر في يمينه لانه لما تعذر
العطف والكلام يحتمل الغاية تركت الحقيقة وحمل او على الغاية مجازا
فاذا فارق قبل قضاء الحق ودخل الاولى قبل الاخرى فقد باشر المحظور بيمينه
فحنث فاذا قضى الحق اولا ودخل الثانية اولا فقد أصر على البر الى وجود
الغاية فصار بارا كما لو قال والله لا ادخلها اليوم فلم يدخل حتى غربت الشمس
قوله مسئلة حتى للغاية حتى مطلع الشمس واكلت السمكة حتى رأسها
بالجر اي فانه باق وللعطف جاءني القوم حتى زيد فيكون اكبر منهم او

اذلهم

اذلهم والسمكة حتى رأسها بالنصب أي أكلته وقد يعطف بها تامة
كضربت القوم حتى زيد غضبان وناقصة فيقدر الخبر كحتى رأسها بالرفع
أي مأكول حتى حرف وضعت للغاية حقيقة فانها مستعملة في الغاية
بحيث لا يسقط معنى الغاية عنها وان استعملت في معان اخر فعرف ان معنى الغاية
هو المعنى الاصلي لهذا الحرف ويجب ان تكون الغاية فيه شيئا ينتهي به المذكور
او عنده كالراس ومطلع الشمس كقولك اكلت السمكة حتى رأسها بالجر أي
فان رأسها باق ونمت البارحة حتى مطلع الشمس ولا يشترط ذلك في إلى
فامتنع قولك نمت البارحة حتى نصف الليل وصح نمت البارحة الى نصفها
وما بعد حتى غير داخل فيما قبلها عند اكثر النحاة كما في الى لان الاصل
في الغاية ان لا يكون داخلة في المغيا ونريد قوله تعالى سلام هي حتى مطلع الفجر
فان الليلة على تقدير الوقف على سلام او سلام الملئكة على تقدير عدم الوقف
تنتهي عند طلوع الفجر وذهب عبد القاهر والزمخشري وعامة المتأخرين
من اهل النحو الى ان ما بعدها داخل فيما قبلها ففي مسئلة السمكة والبارحة
أكل الراس ونوم الصباح وذلك لان الغرض ان يقضي الشيء الذي تعلق به
به الفعل شيئا شيئا حتى يأتي الفعل على ذلك الشيء كله فلو انقطع الاكل عند
الراس لا يكون فعل الاكل آتيا على السمكة كلها ولذلك امتنع اكلت السمكة
حتى نصفها لان الغرض لما كان ما ذكر وقد فات في الغاية خلا الكلام عن الفائدة

فلم يصح ونقل عن المبرد والفراء والسيرافي وغيرهم ان المذكور بعد
حتى ان كان بعضا للمذكور قبله يدخل فيما ضرب له الغاية وان لم يمكن لا يدخل
مثال الاول زارني اشراف البلد حتى الامير وسبى الناس حتى العبيد
ومثال الثاني قرات القرآن البارحة حتى الصباح فالصباح لا يكون داخلا
لانه ليس بعض الليل فعلى هذا اكل الراس ونم الصباح في مسئلة السمكة
والبارحة وتستعمل حتى للعطف لما بين الغاية والعطف من المناسبة فان
الغاية تتصل بالمغيا وتترتب عليه والمعطوف يتصل بالمعطوف عليه ويتوقف
عليه ويكون للتعظيم نحو قولهم مات الناس حتى الانبياء او تحقير مثل قولهم
قدم الحاج حتى المشاة فقولهم جاني القوم حتى زيد يكون زيد اكبرهم
او اراذلهم وقوله اكلت السمكة حتى راسها بالنصب اي اكلت راسها
وقد يعطف بحتى جملة مستانفة نحو ضربت القوم حتى زيد غضبان
وقد يعطف بحتى جملة ناقصة فتقدر الخبر نحو اكلت السمكة حتى راسها
بالرفع اي حتى راسها ماكول ○ قوله مثله وهي للغاية في الفعل وبمعنى
كي فان تعذرا فللعطف فحتى يعطوا الجزية وحتى تغتسلوا بمعنى الى وحتى لا
تكون فتنة بمعنى كي وحتى يقول الرسول بالنصب بمعنى الى ان غاية لا يكون
لتعليم في قوله اثر وبمعنى كي فيكون فعلهم سببا له وبالرفع على جملة مبتداة فهو
سرت حتى ادخلها وقد تكون غاية هي جملة مبتداة كقولك خرج النساء حتى

خرجت

خرجت هند فان حتى في الاصل للغاية فوجب العمل به ما امكن لا يقال
اذا كان حتى بمعنى الى لا يصح دخولها على الفعل لانه حينئذ حرف جر
وحروف الجر لا يدخل على الفعل لانا نقول انما صح دخولها على الفعل لكون
ان مقدرا في ذلك الفعل وان مع الفعل في حكم الاسم فتكون داخلة على الاسم
تقديرا ويكون ما دخل عليه مجرور المحل بها وعلامة الغاية ان يحتمل
الصدر الامتداد بان صلح فيه ضرب المدة وان يصلح الآخر دلالة على الانتهاء
كالصباح فان لم يستقم ان يجعل غاية لفوات المعنيين او احدهما يحمل على
المجازاة بمعنى كي ان امكن لمناسبة بين الغاية وبين المجازاة من حيث ان
الفعل هو سبب ينتهي بوجوده الجزاء عادة وشرط الامكان ان يكون الكلام
معقودا على فعلين احدهما من شخص والآخر من شخص آخر لان فعل نفسه لا يصلح
جزاء لفعله اذ الجزاء مكافاة الفعل والفعل لا يكافي نفسه عادة فاذا
تعذر الغاية ومعنى كي فللعطف المحض ومن حكم الغاية ان يشترط وجودها
ما يصلح سببا لا وجود المسبب ومن حكم العطف ان يشترط وجودهما للبر
وكلمة حتى في قوله تعالى حتى يعطوا الجزية وفي قوله تعالى حتى تغتسلوا
بمعنى الى لان صدر الكلام وهو قوله تعالى قاتلوا وقوله لا تقربوا الصلوة
يحتمل الامتداد اذ المقاتلة تمتد يوما ويومين واكثر وقبول الجزية يصلح
منتهى لها وكذا المنع من اداء الصلوة جنبا ممتد والاغتسال يصلح منتهى له

وحتى في قوله تعالى حتى لا تكون فتنة بمعنى كي اى كيلا تكون فتنة اى محاربة
وانما جعلت هذه حتى بمعنى لام كي لان آخر الكلام لا يصلح لانتهاء الصدر
اذ القتال واجب مع عدم المحاربة فانهم وان لم يبدءونا بالقتال وجب علينا
قتالهم وصدر الكلام يصلح سببا لانتفاء الفتنة فوجب الحمل على
لام كي وحتى في قوله تعالى وزلزلوا حتى يقول الرسول والذين آمنوا معه
متى نصر الله الا ان نصر الله قريب بنصب يقول بمعنى الى اى حركوا بانواع البلايا
الى الغاية التى قال الرسول وهو اليسع او شعيا متى نصر الله اى بلغ بهم الضجر
ولم يبق لهم صبر حتى قالوا ذلك فلا يكون فعلهم اى زلزلتهم وامتحانهم
بالبلايا سببا لمقالة الرسول ولا يكون لفعلهم في قوله انتهى بل ينتهي فعلهم
عند مقالته وبمعنى كي كقولك اسلمت حتى ادخل الجنة اى وزلزلوا كي
يقول الرسول ذلك القول فعلى هذا يكون فعلهم اى زلزلتهم سببا لقوله
وهو لا يوجب انتهاء بل يكون داعيا اليه ومن رفع يقول على ان ما بعد حتى
جملة مبتدأة اى هو يقول فيكون غاية ه قوله فروع عبدي حر
ان لم اضربك حتى يدخل الليل او يشفع زيد حنث ان اقلع قبل الغاية وان لم
آتك حتى تغديني فاتاه ولم يغده لم يحنث لان الشفاعة سبب الاقلاع وليس
الغداء دليل الامتناع عن الاتيان والغداء صلح جزاء لاتيانه فحمل عليه
فصار شرطا بره وان لم آتك حتى اتغدى عندك عاطفة لعدم صلاحيته

الغاية

الغاية وعدم السببية الانسان لفعل نفسه فكانه قال ان لم آتك فاتغدى
فان تغدى عقيب اتيانه بر والا حنث قال فخر الاسلام هذه
استعارة بديعة فقهية والمجوز ما بين الغاية والعطف من الاتصال
وقد استعملت للعطف مع الغاية فجاز استعارتها من غير غاية للتعذر
فروع ذكر محمد رحمه الله تعالى في الزيادات في رجل قال عبدي حر ان
لم اضربك حتى يدخل الليل او يشفع زيد هذه غاية حنث ان اقلع اى امتنع
قبل الغاية لان الفعل المحلوف عليه وهو الضرب يحتمل الامتداد بطريق
التكرار اى لا امتداد للفعل حقيقة لانه عرض لا يبقى فلا يتصور
امتداده لكن بعض الافعال يحتمل الامتداد بتجدد الامثال من غير فصل كالجلوس
والركوب والضرب من هذا القبيل وكان شرط البر وهو المد الى الغاية
المضروبة له مقصورا واذا كان محتملا للامتداد بالطريق الذي قلنا كان
الكف عن الفعل المحلوف عليه بان يقلع قبل الغاية محتمل هذا الفعل لاجله
فيكون شرط الحنث متصورا ايضا ولا بد من تصور شرط الحنث لانعقاد
اليمين حتى لو قال والله لا اقتلن فلانا وهو ميت والحالف لا يعلم بموته
لم يحنث لان شرط الحنث غير متصور كشرط البر ودخول الليل والشفاعة
دلالة الاقلاع اى الامساك والكف عن الضرب لان الانسان يمتنع عن
الضرب بها فوجب العمل بحقيقة الغاية وحمل حتى عليها فاذا اقلع قبل الغاية

كان حنثا ولو قال عبدي حر ان لم اتك حتى تغديني فاتاه ولم يغده لم يحنث لان
التغدية لا تصلح دليل الامتناع عن الاتيان اي لا تصلح دليلا على انتهاء
الاتيان وكذا الاتيان ليس بممتد ايضا ولهذا لا يصح ضرب المدة فيه
ففات شرط الغاية جميعا ولكن الاتيان يصلح سببا للتغدية لان الاتيان
على وجه التعظيم والزيارة احسان يدعو الى المزور فيصلح سببا لاحسان
ما منه الى الزائر والتغدية صالحة جزاء الاتيان لانها احسان ايضا
فتصلح مكافاة للاحسان فحمل على المجازاة لان جزاء الشيء غاية الشيء
فاستقام العمل به فصار وجه بره فعل الاتيان على وجه يصلح سببا
للجزاء بالغداء وقد وجد ولو قال عبدي حر ان لم اتك حتى اتغدى عندك ك
كان حتى للعطف المحض لعدم صلاحية الغاية لان التغدي من غداء الغير
عند الاباحة ليس احسانا وقال صلى الله عليه وسلم لو دعيت الى كراع لاجبت
ولهذا ترك الاكل عند الاباحة علامة العداوة والخليل عليه السلم
اوجس خيفة في نفسه عند عدم اكلهم ضيافته واذا كان التغدي ليس احسانا
لا يصلح غاية للاتيان بل هو داع الى الاتيان فلا يمكن حمله على الغاية
ولا يصلح اتيانه سببا لفعل نفسه كما ان فعله لا يصلح جزاء لاتيانه فتعذر
حمله على المجازاة ايضا فحمل على العطف بمعنى الفاء او بمعنى ثم لان التعقيب
يناسب معنى الغاية فيتوقف البر على وجود الفعلين بوصف التعقيب

وكانه

وكانه قال عبدي حر ان لم اتك فاتغد عندك فان تغدى عقيب اتيانه بر
والا حنث قال فخر الاسلام هذه استعارة اي استعارة حتى بمعنى
العطف المحض من غير اعتبار معنى الغاية فيه توجه استعارة بديعة لم
توجد في كلام العرب فانهم لا يقولون رايت زيدا حتى عمرا كما يقولون رايت
زيدا فعمرا او ثم عمرا ولم يذكرها احد من ائمة النحو واللغة بل فقهية
اخترعها اصحاب ابي حنيفة رحمه الله تعالى على قياس استعارات العرب
شبه والمجوز ما بين الغاية والعطف من الاتصال فان بين الغاية والعطف منا
من حيث توصل الغاية بالجملة كالمعطوف وقد استعملت حتى للعطف مع
قيام الغاية بلا خلاف فجاز استعارتها للعطف المحض اي العطف من غير
غاية اذا تعذرت حقيقته **قوله مسئلة** الباء للالصاق ولهذا صحبت
الثمن فيصح الاستبدال قبل القبض في اشتريت هذا العبد بكر موصوف من
الحنطة لا بالعكس فانه يجب الاجل لكونه سلما ويمتنع الاستبدال والفرق
ان اضافة العقد الى العبد جعله اصلا ملصقا بالكر والثمن تابع
وشرط وفي العكس بالعكس وعن الشافعي للتبعيض في وامسحوا برؤوسكم
وعن مالك صلة لتعدي الفعل وقلنا ليس للتبعيض وضعا فلا يترك له
الوضع لغير ضرورة والالصاق ممكن فاذا دخلت في الالة تعدى الفعل الى
الالة فالتقدير وامسحوا ايديكم برؤوسكم الصقوها بها فلم يقتض استيعابا

لحصول حقيقة المسح بالوضع فجاء التبعيض لاقتضاء الباء والاستيعاب
في التيمم بالسنة ومن ذلك ان خرجت الا باذني اشترط تكرره لاقتضاء
الملصق به بخلاف الا ان اذن لحصول الغاية بالماهية ه **الباء** للالصاق
هو معناه بدلالة استعمال العرب الباء في الالصاق وهو اقوى دليل
في اللغة والالصاق يقتضي طرفين ملصقا وملصقا به فالملصق به ما دخل
عليه الباء والطرف الاخر الملصق فالقلم في قولك كتبت بالقلم ملصق به
والكتابة الملصق ومعناه الصقت الكتابة بالقلم ولما كان
المقصود من الالصاق اتصال الملصق بالملصق به دون عكسه فان المقصود
من قولك كتبت بالقلم الصاق الكتابة بالقلم دون العكس كان الملصق اصلا
والملصق به تبعا بمنزلة الالة للشيء ولاجل ان الباء للالصاق والملصق اصل
والملصق به تبع صحبت الباء الثمن لان الثمن ليس بمقصود في البيع بل الثمن تبع
بمنزلة الالة فان الغرض الاصلي من البيع الانتفاع بالمملوك وذلك يحصل بما
هو ثمن لانه في الغالب من النقود وهي ليست منتفع بها في ذاتها وانما هي مبيع لا بما هو
وسيلة الى حصول المقاصد كالالة للشيء فيصح الاستبدال بالكر قبل القبض
في بعت هذا العبد بكر موصوف من الحنطة بخلاف العكس اي بعت الكر
الموصوف من الحنطة بهذا العبد فانه يجب الاجل لكونه سلما ويمتنع
الاستبدال بالكر والفرق انه اذا اضاف العقد الى العبد فقد جعله

اصلا

اصلا ملصقا بالكر فصار الكر تبعا يلصق به الاصل فان المبيع اصل ملصق
والثمن تبع ملصق به واذا صار الكر ثمنا وجب في الذمة حالا ويصح التصرف ف
فيه قبل القبض بالاستبدال كما في سائر الاثمان وفي العكس بالعكس
اي اذا اضاف العقد الى الكر فقد جعله اصلا ملصقا بالعبد فصار
العبد تبعا يلصق به الاصل واذا صار العبد ثمنا تبعا والكر مبيعا اصلا
انعقد سلما ويصير العبد راس مال السلم لان راس المال هو الثمن في السلم
فتعتبر شرائط السلم من التاجيل وقبض راس المال في المجلس وعدم صحة
ان الباء م الاستبدال به قبل القبض **وقال** بعض اصحاب الشافعي رضي الله عنه في
قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم للتبعيض لان الباء اذا دخلت في المحل افادت
التبعيض فاوجب مسح بعض الراس يقال مسحت الراس اذا استوعبته ومسحت
بالراس اي بعضه هذا هو المفهوم من عرف الاستعمال وعن مالك رضي الله
عنه الباء صلة اي مزيدة زيدت للتاكيد لان المسح متعد بنفسه واذا كانت
مزيدة وجب مسح الكل **وقال** اصحاب ابي حنيفة الباء ليس للتبعيض وضعا
فانه لم ينقل احد من نقلة اللغة انه للتبعيض فلا يترك الالصاق الذي
هو مفهومه الوضعي لغير الوضع الذي هو التبعيض لغير ضرورة داعية
الى الترك ولا ضرورة ههنا لان الالصاق ممكن فوجب العمل بالحقيقة
فيحمل الباء على الالصاق والمسح يحتاج الى محل وآلة فاذا دخلت الباء في

الآلة كان الفعل متعديا الى المحل ويصير المحل مفعول فعله فيتعدى
الفعل الى كل المحل كقولك مسحت الحائط بيدي وكقولك مسحت رأس
اليتيم بيدي واذا دخلت الباء على المحل تعدى الفعل الى الآلة فيكون التقدير
في الآية وامسحوا ايديكم برؤسكم اي الصقوا ايديكم برؤسكم فلا يقتضي
هذا الكلام استيعاب الرأس بالمسح بل يقتضي وضع آلة المسح على الرأس والثا فها
به وله حقيقة المسح بوضع الآلة فجاء التبعيض لا قضاء الباء ان البعض مقدر
بآلة المسح لا لان الباء للتبعيض واستيعاب المسح في التيمم ثبت بالسنة هذا
جواب عن دخل مقدر تقرير الدخل ان الباء قد دخلت في المحل في قوله تعالى
فامسحوا بوجوهكم وايديكم فينبغي ان لا يشترط الاستيعاب كما في الوضوء لكن
الاستيعاب شرط تقرير الجواب انه لم يثبت الاستيعاب بدخول الباء في المحل
ولكنه ثبت بالسنة المشهورة وهي قوله صلى الله عليه وسلم لعمار يكفيك
ضربتان ضربة للذراعين وضربة للوجه ومثل هذه السنة يزاد على الكتاب
فجعلت الباء صلة اي زائدة ومن ذلك اي ومن ذلك الاصل وهو ان الباء
للالصاق اشترط تكرار الاذن في قول الرجل لامرأته ان خرجت من هذه
الدار الا باذني فكذا لو خرجت باذنه ثم خرجت بغير اذنه حنث لان قوله ان
خرجت يتناول المصدر لغة وهو نكرة في سياق النفي لان معناه لا تخرجي
خروجا فيكون عاما واستثنى منه خروجا موصوفا بالاذن فبقي سائر انواع الخروج

داخلا

166

داخلا في الحظر فاذا فعلت وجب الجزاء والباء للالصاق فاقتضى الملصق به
اي اقتضى شيئا يلتصق بالاذن اذ لا بد للجار والمجرور من متعلق والشيء الملصق
بالاذن هو الخروج لدلالة الكلام فصار الخروج الملتصق بالاذن المستثنى
عاما مستاويا لكل خرجة موصوفة بالاذن وان كان الخروج المنفي نكرة في الاثبات
لعموم صفته بخلاف قوله ان خرجت من هذه الدار الا ان آذن فكذا فانه لا يشترط
تكرار الاذن حتى لو اذن في الخروج ثم نهى عنه ثم خرجت بغير اذنه لم يحنث لان
الكلام اذا بطلت حقيقته تعتبر مجازه وحقيقة الاستثناء متعذرة ههنا
لان ان مع الفعل مصدر فيصير مستثنيا للاذن من الخروج وذلك با طل
فيعمل بمجازه وهو ان يجعل غاية لان الاستثناء يناسب الغاية من حيث
ان حكم ما وراء الغاية على خلاف المغيا كما ان حكم ما وراء الاستثناء على خلاف
المستثنى منه فيجعل الاستثناء غاية بمنزلة حتى والغاية تحصل بالماهية
ولا توقف على التكرار **قوله مسئلة** على للاستعلاء فاستعملت للايجاب
في الذمة في قوله لزيد علي الف الا ان يعين انها وديعة وهي في المعاوضات
كالبيع والاجارة والنكاح بمعنى الباء والمجوز تناسب الوجوب والالصاق
وفي الطلاق بمعنى الشرط فلا يجب شيء في طلقني ثلاثا على الف اذا طلقها
واحدة عند ابي حنيفة واوجبا ثلث الالف كما في الباء وفرق بان
الواقع لا معاوضة بينه وبين ما لزمها بل بينهما معاقبة وهي الشرط

اليق وهو ممكن فان الطلاق يتعلق واذا خالف مقصودها من التعليق لم يجب
شي اما في المعاوضات فلا يمكن اعتبار معنى الشرط فيها كلمة على
وضعت للاستعلاء ومنه يقال فلان امير علينا لان الامير علوا على غيره
فاستعملت للايجاب في الذمة في قوله لزيد على الف لانها وضعت للاستعلاء
والاستعلاء في لزيد على الف في الايجاب دون غيره وكانت في مثل هذا الموضع
للايجاب دون غيره باعتبار اصل الوضع وكان مطلق هذا الكلام محمولا على الدين
لان الاستعلاء فيه الا ان يصل به الوديعة فيقول لفلان على الف وديعة
فحينئذ لا يثبت الدين لان على يحتمل معنى الوديعة من حيث ان فيها وجوب
الحفظ فيحمل عليه بهذه الدلالة وكلمة على في المعاوضات كالبيع والاجارة
والنكاح بمعنى الباء مثل قولك بعتك على الف درهم وآجرتك على الف درهم
وتزوجتك على الف درهم معناه بعتك بالف وكذا الباقي لانه تعذر العمل
بحقيقتها فان الايجاب على الالف غير متصور فحمل على ما يليق بالمعاوضات
وهو الباء بطريق المجاز والمجوز ما بين العوض والمعوض من الوجوب والالصاق
وكلمة على في الطلاق بمعنى الشرط عند ابي حنيفه وعندهما بمعنى الباء
فلا يجب على المراة شيء في قولها طلقني ثلثا على الف اذا طلقها الزوج واحدة
ويكون الطلاق رجعيا واوجبا ثلث الالف اذا طلقها واحدة ويكون الطلاق
بائنا كما في الباء مثل قولها طلقني ثلثا بالف فطلقها واحدة لان الطلاق على

مال معاوضه من جانب المراة ولهذا كان لها ان ترجع قبل كلام الزوج وانما
يجب المال عليها عوضا عن الطلاق وكلمة على تحتمل معنى الباء وقد صدرت
من جانب المراة فيحمل على المعاوضة لاحتمال الطلاق المعاوضة دلالة
الحال عليها وصار كقولك احمل هذا الطعام الى منزلي على الف فان على
يحمل على الباء وقال ابو حنيفه رحمه الله تعالى لا معاوضة بين الواقع
اي الطلاق وبين ما لزم المراة لان المعاوضة تقتضي ثبوت العوض
والمعوض معا اذ يستحيل ثبوت الشيء عوضا لشيء آخر من قبل ان يثبت الآخر
معوضا له فان المعاوضة بين الشيئين هي المقابلة بينهما وما ثبت بطريق
المقابلة يثبت مع مقابله بطريق المعاوضة اذ يستحيل كون الشيء مقابلا
لشيء قبل مقابلة ذلك الشيء اياه فليس بين الطلاق وبين ما لزم المراة معاوضة
بل بينهما معاقبة لانه يقع الطلاق اولا ثم يجب المال او يجب المال ثم يقع
الطلاق وللمعاقبة معنى الشرط والجزاء لا معنى المعاوضه ومعنى الشرط
بمنزلة حقيقة كلمة على لان كلمة على للزوم وبين الشرط والجزاء لزوم
وكان حمل على على الشرط لكونه اقرب الى الحقيقة اولى وقد انكر العمل بمعنى
الشرط ههنا فان الطلاق وان اقترن بالمال صح تعليقه مثل ان يقول ان
قدم فلان فانت طالق على الف درهم صح ولم يمنع ذكر المال عن صحة التعليق
فاذا خالف الرجل مقصود المراة من التعليق لم يجب عليها شيء اما على في

المعاوضات فلا يمكن اعتبار معنى الشرط فيها لأن المعاوضات لا تحتمل
التعليق لما فيه من معنى القمار فيحمل على ما يحتمل تصحيحا للكلام ٥
قوله مسئلة من للتبعيض والى لانتهاء الغاية واستعملت في
الحال وانت طالق الى شهر تنجيز واضافة بالنية فان عرى فتنجيز عند
زفر لان التاجيل لا يمنع الوقوع وقلنا اضافة لان فائدة التاجيل تاخير
ما دخلت عليه ● ذكر النحاة ان من لابتداء الغاية نحو سرت من
البصرة الى بغداد وهذا الكتاب من فلان الى فلان وقد تكون للتبعيض
كقولهم اخذت من الدراهم وزيد من القوم ويكون للتبيين كقوله تعالى
فاجتنبوا الرجس من الاوثان وكقولهم خاتم من فضة وباب من ساج
وقد تكون مزيدة كقولك ما جاءني من احد فجعلوا ابتدا الغاية اصلا في
من والباقي تابعا حتى قال المحققون من النحاة الكل راجع الى معنى ابتداء
الغاية وهو المختار الا ان بعض الفقهاء لما وجدوها اكثر استعمالا في
التبعيض جعلوها فيه اصيلا وفيما سواه دخيلا والمصنف اطلق القول
وقال من للتبعيض ولم يتعرض لانه حقيقة فيه اولا ولم يتعرض لسائر
معانيه والى لانتهاء الغاية على مقابلة من اي تدخل في الغاية التي تنتهي
بها صدر الكلام كما ان من تدخل في الغاية التي تبتداء بها صدر الكلام ٢
نحو سرت من البصرة الى بغداد فبغداد منقطع السير كما ان البصرة مبتداه

ولأن

168

ولان الى وضعت لانتهاء الغاية استعملت في آجال الدين لان آجال
الديون على بابها والى اذا دخلت في الازمنة قد تكون للتوقيت وهو الاصل
ومعناه ان يكون الشيء ثابتا في الحال وينتهي بالوقت المذكور ولولا الغاية
لكان ثابتا فيما وراها ايضا كقولك والله لا اكلم فلانا الى شهر كان ذكر
الشهر لتوقيت اليمين اذ لولاه لكانت مؤبدة وقد تكون للتاجيل والتاخير
ومعناه ان لا يكون الشيء ثابتا في الحال مع وجود ما يوجب ثبوته ثم يثبت
بعد وجود الغاية ولولا الغاية لكان ثابتا في الحال ايضا كالبيع
الى شهر فانه لتاخير المطالبة الى مضي شهر ولولاه لكانت المطالبة
ثابتة في الحال وبعد الشهر ايضا ما لم يسقط الدين بالاداء وبالابراء
فاذا قال انت طالق الى شهر يقع الطلاق في الحال ان نوى تنجيز الطلاق
ويلغو آخر كلامه لانه نوى حقيقة كلامه فانه اراد ان يقع الطلاق
في الحال وينتهي بمضي الشهر والطلاق لا يقبل التوقيت لانه مما لا يمتد
فيقع الطلاق ويلغو التوقيت وان نوى التاخير يتاخر وقوع الطلاق
الى مضي الشهر لانه نوى محتمل كلامه اذ الطلاق لا يقبل الاضافة كقوله
انت طالق غدا والى تستعمل للتاخير كما تستعمل للتوقيت فصار تقدير كلامه
انت طالق مؤخرا الى شهر وان لم تكن له نية يقع الطلاق منجزا اي في الحال
عند زفر لان الى للتاجيل او التاقيت وكل في الصفة لموجود فلا بد

من الوجود للحال ثم تلغوا الوصف لانه لا تقبل الا ترى انه لو باع عبده
بالف الى شهر ثبت الالف في الحال وتاخل بعد الثبوت قال المصنف
اضا فه اي اذا عري عن النية بتاخر الطلاق الى مضي شهر لان الى كما تدخل
في الشيء لتوقيته تدخل لتاجيل الثبوت ايضا فيصير كالمعلق به والطلاق
بعد وقوعه لا يقبل التاجيل فاما الايقاع فيقبل التاجيل فانصرف الاجل
اليه كيلا يكون ابطالا له وهو كالنصاب علة لوجوب الزكوة ولما اجل
تحول تاجل الوجوب لا الزكوة الواجبة لانها بعد الوجوب لا تقبل الاجل
والوجوب نفسه يقبل فعمل الاجل عمله فيما يقبله **قوله قاعدة**
الغاية ان قامت بنفسها لم تدخل في الحكم كبعتك من ههنا الى هناك ومنه
ثم اتموا الصيام الى الليل وان تناولها صدر الكلام فالغاية لاخراج ما
وراءه كما قلنا في المرافق وكما ادخل ابو حنيفة الغاية في الخيار ومنع دخول
العاشر في الاقرار من درهم الى عشرة لعدم التناول وادخلاه لعدم القيام وكذلك
في الطلاق ودخول المبدا عند ابي حنيفة للضرورة الغاية ان قامت بنفسها
بان تكون موجودة قبل التكلم ولا تكون مفتقرة في وجودها الى المغيا لم
تدخل تحت الحكم الثابت له لانها اذا كانت قائمة بنفسها لا يمكن ان يستتبعها
المغيا مثل قوله بعت من هذا البستان الى هذا البستان فان الغاية لا تدخل
في البيع ومما لم تدخل الغاية في حكم المغيا قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل

وان تناول

169 وان تناول الغاية صدر الكلام اي يكون صدر الكلام واقعا على الجملة اي
المغيا والغاية جميعا فالغاية لاخراج ما وراءها فتدخل الغاية في كما في الوافي
المرافق انها داخلة تحت الغسل وهو مذهب عامة الفقهاء لان المقصود من
ذكر المرافق اسقاط ما وراءها اذ لولا ذكرها لاستوعبت الوظيفة كل
اليد فلا يدخل تحت الاسقاط بل بقيت داخلة تحت الوجوب لمطلق اسم اليد
ولهذا فهمت الصحابة رضي الله عنهم من اطلاق الايدي في التيمم الايدي الى الاباط
وكما قال ابو حنيفة اذا باع بشرط الخيار الى الغد او الى الليل او الى الظهر
تدخل الغاية في مدة الخيار لان الغاية ههنا حد الاسقاط فانه لو شرط الخيار
مطلقا ثبت الخيار مؤبدا ولهذا افسد العقد وكان ذكر الغاية لاخراج
ما وراءها فبقي الغاية داخل تحت الجملة كالمرافق في الوضوء ومنع ابو حنيفة
رحمه الله في قوله لفلان علي من درهم الى عشرة دخول العاشر في الوجوب
فيلزمه تسعة لان مطلق اسم الدرهم لا يتناول العاشر فيكون ذكره لمد
الوجوب اليه فلا يدخل وادخل ابو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى العاشر
في الحكم لان العاشر غير قائم بنفسه اذ لا تحقق للعاشر الا بوجود تسعة
اخرى قبله كما لا تحقق للاول الا بوجود ثان بعده فلا يكون كل واحد منهما
غاية ما لم يكن ثابتا وذلك بالوجوب وكذلك في الطلاق اي دخول الغاية
الاخرة عنده ودخول الغايتين عندهما ثابت في قوله انت طالق من واحدة

الى ثلثة وانما دخل المبداء عند ابى حنيفة للضرورة وهى انه انما وقع ما
المبداء الاول والغاية الاخيرة بنصه فيكون ما بين المبداء الاول والغاية
الاخيرة ثانيا والثانى على حقيقته لا يتصور الا بالاول فاقتضى ذلك دخول
الاول ليصير ثانيا ولم يقتض دخول الثالث لان الثانى ثابت بلا ثالث فعلمنا
بالمبدا اى الغاية الاولى على مجاز عملا بحقيقة الثانى لانه هو الواقع والحكم
المطلوب بهذا الايجاب فكان طلب حقيقته اولى من طلب حقيقة العام بخلاف
ما اذا قال انت طالق ثانية فانها تقع واحدة لان الثانية تلغوا ولم يمكن
اثباتها بالواحدة قبلها لانها لم تجر لها ذكر يحتمل الثبوت والطلاق لا يثبت
الا بلفظه ٥ **قوله مسئلة** فى للظرفية والخلاف فى انت طالق غدا او فى غد
فقالا حذفها واثباتها واحد وفرق بان اسقاط الحرف اوجب اتصال الطلاق
بالغد فوقع فى كله متعينا اوله ولم يصدق فى التاخير واثباته اوجب اتصاله
بجزء منهم فصدق لكون النية مسة للابهام ومثله ان صمت الدهر او فى
الدهر فالاول على الابد والثانى على ساعة ٥ كلمة فى للظرفية اى يجعل
ما دخل هى عليه ظرفا لما قبلها ووعاء له فاذا قلت الخروج فى يوم الجمعة
والركض فى الميدان فقد اخبرت ان اليوم قد اشتمل على الخروج وصار وعاء
له وان الميدان قد اشتمل على الركض وصار وعاء له هذا اصل كلمة فى وقد
تستعمل على سبيل التوسع فى مثل نظرت فى الكتاب وانا فى حاجتك على معنى ان

الكتاب جعل وعاء للنظر وعلى معنى ان عنايته لما كانت مصروفة
الى حاجته صارت كانها قد اشتملت عليه لغلبتها على قلبه واختلف
اصحاب ابى حنيفة رحمه الله تعالى فى حذفه واثباته فى ظروف الزمان
نحو انت طالق غدا او فى غد فقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى حذفها
واثباتها سواء اى انت طالق غدا او انت طالق فى غد سواء فى الحكم حتى لو نوى
آخر النهار فى قوله فى غد لا يصدق قضاء لان حذف حرف فى واثباته فى
الكلام سواء اذ لا فرق بين قوله خرجت يوم الجمعة وخرجت فى يوم
الجمعة وسكنت الدار وسكنت فى الدار وقد اتفقوا على انه لو قال غدا ونوى
آخر النهار لا يصدق قضاء ويصدق ديانة فكذا اذا قال فى غد الا ترى
ان قوله غدا معناه فى غد لكن قد حذف عنه فى اختصارا وكانا فى الحكم سواء
وفرق ابو حنيفة رحمه الله تعالى بين المسئلتين فيما اذا نوى آخر النهار
فقال فى قوله فى غد يصدق ديانة وقضاء وفى قوله غدا يصدق ديانة
لا قضاء لان اسقاط حرف الظرف اوجب اتصال الطلاق بالغد على وجه
الاستيعاب ان امكن لانه حينئذ شانه المفعول به من حيث انه صار معمولا
للفعل منصوبا به فوقع الطلاق فى كله فتعين ان يكون الطلاق واقعا فى اوله
لتحقق الاستيعاب فاذا نوى آخر النهار فقد غير مقتضى كلامه الى ما هو
تخفيف عليه فلا يصدق قضاء ويصدق ديانة لانه نوى محتمل كلامه

واثبات حرف الظرف أوجب اتصاله بجزء منهم اذ ليس من
ضرورة الظرفية الاستيعاب فوقع الطلاق في جزء مبهم والبيه
ولاية التعيين كما لو طلق احدى نسائه فاذا نوى آخر النهار يصدق
قضاء كما يصدق ديانة لان النية مبينة للابهام لا مغيرة للحقيقة
ومثل ما نحن فيه إن صمت الدهر أو في الدهر فكذا فالاول على الابد
حتى كان شرط الحنث جميع العمر والثاني على ساعة حتى لو نوى الصوم
الى الليل ثم افطر بعد ما شرع فيه حنث **قوله** وتستعار
للمعية اذا اسندت الى الفعل كطالق في دخولك الدار والمجوز ما في
الظرف من معنى المعية وكان بمعنى الشرط فلا يقع بطالق في مشيئة
الله تعالى وفي الدار ان اراد الدخول صدق ديانة وتلزمه عشرة في
الاقرار بعشرة في عشرة لعدم امكان الظرفية وان نوى المعية
صدق وطالق واحدة في واحدة تقع واحدة فان نوى مع قبل الدخول
وقعتا او الواو فواحدة ● تستعار للمعية اذا اسندت الى الفعل في
قوله انت طالق في دخولك الدار لان الدخول لم يصلح ظرفا للطلاق على
معنى ان يكون شاغلا له لانه عرض لا يبقى فتعذر العمل بحقيقته في
فتستعار لمعنى المعية والمجوز ما في الظرف من معنى المعية اذ من
قضية الظرف الاحتواء على المظروف فيقارنه بجوانبه فصار بمعنى

مع

مع فتعلق وجود الطلاق بوجود الدخول لان قران الشيء بالشيء
يقتضي وجوده ضرورة وكان من ضرورته تعلقه بوجود الدخول الا
انه لا يكون شرطا محضا لانه يقع الطلاق مع الدخول لا بعده فلهذا
قال بمعنى الشرط واذا صار في معنى الشرط لا يقع الطلاق بقوله
انت طالق في مشيئة الله تعالى لان المشيئة لم تصلح ظرفا للطلاق
فتعذر حمل في على الظرفية فيحمل على التعليق وكان اضافة
الطلاق الى المشيئة تعليقا والتعليق بالمشيئة بحقيقة الشرط
ابطال للايجاب فكذا هذا واذا قال انت طالق في الدار واراد الدخول
اي انت طالق في دخولك الدار صدق فيما بينه وبين الله تعالى
فيصير بمعنى ما ذكر وعلى ان في تستعار للمعية فيلزم المقر عشرة
في الاقرار بعشرة في عشرة بان قال على عشرة في عشرة لعدم امكان الظرفية
لان العشرة لا تصلح للظرفية فتلغو فتلزم عشرة وان نوى المعية
صدق لان الظرف فيه معنى المعية فيلزمه عشرون وبقوله انت
طالق واحدة في واحدة تقع واحدة عند عدم النية سواء كانت
المرأة مدخولا بها أو لم تكن فان نوى مع تقعان جميعا قبل الدخول
لحصول البينونة بما قبل الواو وتقعان جميعا بعد الدخول كما
لو صرح بالواو بان قال انت طالق واحدة وواحدة فانه تقع واحدة قبل

الدخول ويقعان جميعا بعد الدخول **قوله مسئلة** مع للقران
فيقع في طالق واحدة مع واحدة او معها واحدة ثنتان قبل المسيس وقبل
للتقديم فتطلق للحال في طالق قبل دخولك الدار وفي غير الملموسة
واحدة قبلها واحدة ثنتان او قبل واحدة واحدة وبعد للتأخير
وحكمها ضد قبل والضابط ان الظرف اذا قيد بالضمير كان صفة
لما بعده والا فلما قبله وعند للحضرة فاستعملت للامانة لدلالتها
على الحضرة دون اللزوم مع معناه الاصلي القران اي المقارنة
لا تنفك عنه في اصل الوضع فيقع في قوله انت طالق واحدة مع واحدة
او واحدة معها واحدة طلقتان قبل المسيس او بعده وقبل للتقديم فاذا
وصف الطلاق بالقبلية المطلقة كان ايقاعا في الحال ولا يقتضي وجوده
ما بعده فاذا قال لامرأته انت طالق قبل دخولك الدار طلقت للحال
دخلت الدار بعد او لم تدخل واذا قال لغير الملموسة انت طالق واحدة
قبلها واحدة تقع طلقتان ولو قال لها انت طالق واحدة قبل واحدة تقع
طلقة واحدة وبعد للتأخير وحكم بعد ضد قبل اي اذا قال لغير
الملموسة انت طالق واحدة بعدها واحدة تقع طلقة واحدة ولو قال
لها انت طالق واحدة بعد واحدة تقع طلقتان والضابط في تخريج هذه
المسائل شيئان احدهما ان الظرف اذا وقع بين اسمين وقيد بالضمير

كان صفة لما بعده وان لم يكن مقيدا بالضمير يكون صفة لما قبله
فاذا قال جاءني زيد قبل عمرو كانت القبلية صفة لزيد واذا قال قبله عمرو
كانت القبلية صفة لعمرو والمراد بكون القبلية صفة لكذا كونها صفة
من حيث المعنى اي التقدم الذي هو معنى القبلية صفة معنوية لكذا واما
اللفظ فمنصوب على الظرف ولو كانت صفة لفظا لم يكن الا للمذكور اولا والثاني
ان من اقر بطلاق سابق يكون ذلك ايقاعا منه في الحال لان من ضرورة
الاسناد الوقوع في الحال وهو مالك للايقاع غير مالك للاسناد
فثبت الايقاع في الحال تصحيحا لكلامه فاذا قال لغير الملموسة
انت طالق واحدة قبلها واحدة كانت القبلية صفة للثانية وليس في
وسعه تقديم الثانية وفي وسعه القران كما اذا قال معها واحدة فيثبت
من قصده قدر ما كان في وسعه وصار كانه قال قبلها واحدة وقعت
عليك واذا قال انت طالق واحدة قبل واحدة كانت القبلية صفة
للواحدة الاولى ولو لم تقيدها بهذا الوصف بان قال انت طالق واحدة
لوقعت الاولى سابقة ولغت الثانية لعدم المحل فعند التاكيد به اولى
وصار معناه قبل واحدة يقع عليك واذا قال انت طالق واحدة بعدها
واحدة وقعت واحدة لان البعدية صفة للثانية فلا يقع فانه لو لم يؤكد
الثانية بالبعدية لا تقع الثانية لعدم المحل فعند التاكيد اولى وصار

كانه قال انت طالق بعد الاولى التي وقعت عليك واذا قال انت طالق
واحدة بعد واحدة تقع ثنتان لان البعدية تصير صفة للاولى فتقتضي
تاخير الاولى وليس في وسعه ذلك بعدما اوجبها وفي وسعه الجمع
فيثبت من قصده ذلك وصار معنى كلامه بعد واحدة تقع عليك
وعند للحضرة حتى اذا قال لفلان عندي الف درهم كان اقرارا بالوديعة
فاستعملت عند للامانة لان الحضرة تدل على الحفظ دون اللزوم
والوقوع عليه **قوله مسئلة** ان واذا ومتى ومهما وكل وكلما
وما ومن للشرط واصلها ان تختص بمعدوم على خطر الوجود واثره في
منع العلة عن الانعقاد وفي ان لم اطلقك فطالق لا تطلق حتى يموت
فتطلق في آخر حيوته او تموت هي فتطلق في آخر حياتها في الاصح ○ ان
هي الاصل في باب الشرط لانه مختص بمعنى الشرط ليس له معنى آخر سوى الشرط
بخلاف سائر الفاظ الشرط فانها تستعمل في معان اخر غير الشرط
ولان سائر الفاظ الشرط انما تفيد الشرط بتضمن معنى ان فعلم انه اصل
ومعنى ان ربط احدى الجملتين بالاخرى على ان تكون الاولى شرطا والثانية
جزاء تعلق وقوعها بوقوع الاولى كقولك ان تأتني اكرمك تعلق
الاكرام بالاتيان وتختص ان بمعدوم على خطر الوجود اي تردد بين ان
يوجد وبين ان لا يوجد وانما كان للمعدوم لانه للمنع او للحمل ومنع الموجود

والحمل

173 والحمل عليه لا يتحقق وقوله على خطر الوجود احتراز عن المستحيل وعن
الفعل المتحقق لا محالة كطلوع الشمس غدا بالنظر الى العادة واثر ان
في منع العلة عن انعقادها علة للحكم الى ان يبطل التعليق بوجود الشرط
فحينئذ يصير ما ليس بعلة علة وعلى ان ان للشرط المحض قالوا اذا قال
الرجل لامرأته ان لم اطلقك فانت طالق ثلثا لم تطلق حتى يموت فتطلق
في آخر حياته قبل ان يطلقها لان ان للشرط وانه جعل عدم ايقاع الطلاق
عليها شرطا ولا يتيقن بوجود هذا الشرط ما دام حيا وان ماتت المرأة
قبل ان يطلقها وقع الطلاق ايضا قبل موتها على الاصح لان الايقاع من
حكمه الوقوع وقد تحقق العجز عن الايقاع قبيل موتها لانه لا يعقبه
الوقوع فيتحقق شرط الحنث **قوله مسئلة** الكوفيون اذا للظرف
والشرط وعليه ابو حنيفة والبصريون للظرف وفيها شبهة من الشرط
نخ ولا يسقط عنها معنى الوقت كمتى والفرق لزوم المجازاة بمتى في غير
الاستفهام بخلاف اذا وعليه صاحباه فاذا كان عنده كمتى
فاوقعاه عقيب اليمين لانها للوقت المستقبل واستعملت خالية عن معنى
الشرط في قولك كيف الرطب اذا اشتد الحر ولا تقول ان وآتيك اذا
ذهب البرد لا ان لانها شرط وهو ما كان على خطر الوجود واذا الامر
مترقب او كائن وكانت مفسرة والشرط مبهم لكنها تستعار للشرط ولا يسقط

عنها معنى الوقت كمتى في عدم التقييد بالمجلس اجماعا قال وقد استعملت
للشرط وجزم واحتج الفراء واذا تصبك خصاصة فتحمل واذا استعملت
فيهما وقع الشك في الطلاق فلم يطلق ووقع الشك في ارتفاع المشية
بعد ثبوتها فلا يبطل ○ اذا كلمة مشتركة بين الظرف والشرط عند الكوفيين
وعليه ابو حنيفة رحمه الله تعالى فاذا استعملت في الشرط لم يبق فيها معنى
الظرف وصارت بمعنى ان وعند البصريين اذا للظرف وتستعمل للشرط
لان فيها سمة من الشرط ولا يسقط عنها معنى الوقت عند استعمالها للشرط
كمتى فانها للوقت لا يسقط عنها بحال والفرق بين متى واذا لزوم
المجازاة بمتى في غير موضع الاستفهام بخلاف اذا فان المجازاة بها غير لازمة
بل المجازاة في حيز الجواز وعلى هذا اصل صاحباه ابو يوسف ومحمد رحمهم الله
فاذا كان عند ابي حنيفة وكمتى عندهما بيانه فيمن قال لامرأته اذا لم اطلقك
فانت طالق قال ابو حنيفه لا يقع الطلاق حتى يموت احدهما مثل قوله ان لم
اطلقك فانت طالق واوقع ابو يوسف ومحمد الطلاق عقيب اليمين مثل قوله
متى لم اطلقك فانت طالق لان اذا اسم للوقت بمنزلة سائر الظروف
وهو للوقت المستقبل واستعملت اذا خالية عن معنى الشرط في قولك كيف
الرطب اذا اشتد الحر اي حينئذ ولا يصلح ان ههنا فلا يقال كيف الرطب
ان اشتد الحر ويقال آتيك اذا ذهب البرد ولا يقال آتيك ان ذهب

البرد

البرد لان ان شرط والشرط ما كان على خطر الوجود وتردده واذا
تدخل لافادة الوقت الخالص على امر مترقب اي منتظر لا محالة لقوله تعالى
اذا الشمس كورت لان ذلك شيء يوجد قطعا او امر كائن اي موجود
في الحال كقوله واذا تكون كريهة ادعى لها واذا كان اذا مستعملة للمترقب
او الكائن كانت مفسرة من وجه ولم تكن مبهمة من حيث ان وجوده في
المستقبل معلوم للمتكلم وان لم يعلم وقت وجوده عينا اذا كان
مترقبا فلا يصلح شرطا لان الشرط مبهم متردد الوجود في المستقبل
لكنها تستعار للشرط لما ذكر من المناسبة بين الظرف والشرط
ولا يسقط عنها معنى الوقت اذا استعيرت للشرط مثل متى بل اذا اولى بان
لا يسقط عنها معنى الوقت فان المجازاة في متى لازمة ومع هذا لم يسقط
عنه الوقت الذي هو حقيقة متى والذي يدل على ان اذا لا يكون للشرط
ان من قال لامرأته انت طالق اذا شئت لم يتقيد بالمجلس كما اذا قال متى واذا
مثل متى في عدم التقييد بالمجلس اجماعا فلو كان اذا للشرط لبطلت المشية
اذا قامت عن المجلس كما لو قال انت طالق ان شئت بطل مشيتها بالقيام عن المجلس
فعلم ان اذا للوقت حقيقة واذا ثبت هذا كان الطلاق مضافا الى زمان خال
عن الايقاع وكما سكت وجد ذلك الوقت فطلق وقال ابو حنيفه رحمه الله
قد استعمل للشرط وجه من غير اعتبار ظرف واحتج الفراء على ان اذا استعملت

للشرط وجهه بقول الشاعر **شعر**

واستغن ما اغناك ربك بالغنى واذا تصبك خصاصة فتجمل

معناه وان تصبك خصاصة بلا شبهة لان اصابة الخصاصة من الامور
المترددة واذا ثبت استعمال اذا في الشرط الخالص ومعنى الوقت وقع الشك
في الطلاق لانه ان جعل بمعنى الشرط لا يقع وان جعل بمعنى الوقت يقع فلا يقع
الطلاق بالشك ووقع الشك في انقطاع المشية بعد ثبوتها فيما استشهدا
به فلا تبطل بالشك **قوله مسئلة** متى للوقت المبهم كاين فجوزي بها وجزم
مع لزوم الوقت فوقع بطالق متى لم اطلقك عقيب اليمين ولم يتقيد متى شئت
بالمجلس وكذلك مهما وكل وكلما يذكران في العموم • متى اسم للوقت المبهم
بلا اختصاص بوقت دون وقت فكان مشاركا لان في الابهام فلهذه المشاركة لزم
في باب المجازاة وجزم ما دخل عليه متى بها مثل ان مع لزوم الوقت لانها
حقيقة في الوقت فوقع الطلاق بقوله انت طالق متى لم اطلقك عقيب اليمين
وقوله انت طالق متى شئت لم يتقيد بالمجلس وكذلك مهما وكل وهما يذكران للعموم ٢
قوله مسئلة كيف لسؤال الحال فان استقام والا بطل فانت حر كيف
شئت اعتاق وفي الطلاق يقع واحدة والوصف والقدر من بعد بالنية وقالا
ما لا يقبل الاشارة فحاله ووصفه اعني البينونة والسنة كاصله متعلق
بتعلقه • كيف للسؤال اي الاستفهام عن الاحوال وكيف لا يكون ظرفا

حقيقة

175

حقيقة لانه لا يتضمن معنى في لكنه جار مجرى الظروف لتضمنه معنى واذا
قلت كيف زيد كان معناه على اي حال هو اصحيح ام سقيم قايم او قاعد وانما
قلنا اذا كان متضمنا معنى في يكون جاريا مجرى الظرف لانه متضمن للحال
والحال جارية مجرى الظرف لانها مفعول فيها فان استقام حمل كيف على
السؤال عن الحال بان يكون الشيء الذي تعلق به كيف له حال يسال عنها حمل عليه
والا اي وان لم يستقم حمله على السؤال عن الحال بطل ذكر كيف فعلى هذا قال
ابو حنيفة قول السيد لعبده انت حر كيف شئت اعتاق لانه لا يستقيم حملها
على السؤال عن الحال لان الحرية ليس لها حال بل حكم شرعي يثبت بدون الوصف
فلا يتعلق بمشيته للعبد وهو معنى قوله والا بطل فلو شاء السيد عتقا
على مال او الى اجل او بشرط او شاء التدبير فذلك باطل عنده وهو حر وقال
ابو حنيفة في قول الرجل لامراته انت طالق كيف شئت تقع طلقة واحدة
قبل المشية والوصف والقدر من بعد بالنية ثم ان لم يكن مدخولا بها فقد
بانت لا الى عدة ولا مشية لها وان كانت مدخولا بها فالطلقة الواحدة
الواقعة قبل المشية رجعية والمشية الى المراة في المجلس بعد ذلك
فان شاءت الثانية وقد نواها الزوج كانت بائنة وان شاءت المراة ثلثا
وقد نواها الزوج فطلق ثلثا وان شاءت واحدة بائنة وقد نوى الزوج
ثلثا فهي واحدة رجعية وان شاءت ثلثا وقد نوى الزوج واحدة بائنة

فهي واحدة رجعية لانها شاءت غير ما نوى واوقعت غير ما فوض اليها
فلا يعتبر وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى لا يقع عليها شيء
ما لم تشاء فاذا شاءت فالتفريع كما قال ابو حنيفة على قياس قولهما لو قال
لعبده انت حر كيف شئت ينبغي ان يثبت ما شاء بشرط ارادة المولى ذلك
وكذا ما لا يقبل الاشارة اي لا يكون محسوسا مشارا اليه مثل الطلاق
والعتاق والنكاح ونحوها فحاله وصفه لمنزلة اصله فحال الطلاق
اعني المسنونة والرجعية ووصفه اعني السنية والبدعية بمنزلة اصل
الطلاق لان وجوده لما لم يكن معاينا محسوسا كان معرفة وجوده باثاره
واوصافه كوجود النكاح يعرف باثره وهو ثبوت الحل ووجود البيع
باثره وهو الملك واذا كان كذلك كان معرفة وجوده مفتقرة الى وصفه
كافتقار وصفه في وجوده اليه وكان وصفه بمنزلة الاصل من هذا
الوجه فاذا تعلق الوصف تعلق الاصل الذي هو بمنزلة التبع من وجه
تعلقه ايضا وقيل الاظهر ان الحال والوصف مترادفان فعطف الوصف
على الحال بمنزلة التفسير له فتكون الامثلة الاربعة امثلة للوصف قوله
النوع الثاني المركب والاصوليون ان الكلمة المركبة من حرفين فصاعدا
كلام فهو اذا ما انتظم من الحروف المسموعة المتواضع عليها الصادرة عن
مختار واحد والحروف فصل عن الواحد والمسموعة عن المكتوبة والثالث

عن المهمل والرابع عن صدورها عن اكثر من واحد واختلف في
اطلاقه على كلمات غير منتظمة المعاني واصل اللغة ان المركب
من كلمتين بالاسناد وهو نسبة احد الجزئين الى الاخر للافادة ولا
يتاتى ذلك الا في اسمين او فعل واسم لوجود المسند والمسند اليه
والكلمة التي منها التركيب هي اللفظة المستقلة الموضوعة لمعنى
مفرد ولما فرغ من النوع الاول من الاصل الاول شرع في النوع
الثاني منه وهو المركب اعلم ان الكلام قد يطلق على العبارات الدالة
بالوضع تارة وعلى مدلولها القائم بالنفس تارة والغرض ههنا متعلق بالاول
والكلام اللفظي قد يطلق تارة على ما تألف من الحروف والاصوات من غير
ان يدل على شيء ويسمى مهملا وقد يطلق على ما يدل على شيء ولهذا يقال كلام
مهمل وكلام غير مهمل وسواء كان اطلاق الكلام على المهمل بطريق الحقيقة
او بطريق المجاز فالمقصود في هذا الموضع بيان الكلام الذي ليس بمهمل لغة
وقد اختلفوا فيه فقال اكثر الاصوليين ان الكلمة المركبة من حرفين
فصاعدا كلام فلهذا قالوا في حده هو ما انتظم من الحروف المسموعة المتو اضع
على استعمالها الصادرة عن مختار واحد فقوله ما انتظم كالجنس البعيد
قوله من الحروف اراد به حرفين فصاعدا فصل احترز به عن الحرف
الواحد كز من زيد وعن الكلام النفساني وقوله المسموعة فصل احترز

به عن الحروف المكتوبة وقوله المتواضع على استعمالها فصل احترز به
عن المهمل وقوله الصادرة عن مختار واحد فصل احترز به عما يسمع
من بعض الجمادات على صورة ما انتظم من الحروف المسموعة المتواضع
على استعمالها فانه لا يسمى كلاما على ما هو المصطلح ههنا وقوله ولجد
فصل احترز به عما يصدر من اكثر من واحد فانه لا يسمى كلاما ومنهم من
قال الكلمة الواحدة وان كانت منتظمة من الحروف لا تسمى كلاما وقد
اختلف في اطلاق الكلام على ما اجتمع من كلمات غير منتظمة المعاني
كقول القايل زيد اذا في وبحو فمنهم من ذهب الى انه كلام لان احد كلماته
وضعت للدلالة ومنهم من ذهب الى انه ليس بكلام والاختلاف في اطلا
ق اسم الكلام في هذه عايد الى الاصطلاح الخارج عن وضع اللغة باتفاق
الادباء وانما هو باعتبار اصل اللغة فقد قيل انه المركب من كلمتين
بالاسناد واحترز بالمركب من كلمتين عن الكلمة الواحدة وبالاسناد
وهو نسبة احد الجزءين الى الاخر لافادة المخاطب عن المركب المزجي نحو
خمسة عشر والاضافي نحو عبد الله والتقييدي نحو الحيوان الناطق
فانها وان كانت مركبة لكن ليس بالاسناد ولا تخرج عنه الجملة
الشرطية لان الاسناد الذي هو نسبة احد الجزءين يدخلها والمركب
من كلمتين لا ينافيها فان مفهوم اللقب لا يعتبر والمركب من كلمتين

أعم

أعم من التقديري والتحقيقي فيدخل فيه نحو انصر ويا عبد الله ومن ظن
انه يدخل في الحد نحو حيوان ناطق وانسان عالم وغير ذلك من
المركبات التقييدية لان فيها اسناد احد الجزءين الى الاخر فقد اخطا
فان المراد بالاسناد ما ذكر ولا شك ان المركبات التقييدية
لا اسناد فيها ولا يتاتى الكلام في اقل من اسمين او فعل واسم لان
الكلام فيه اسناد والاسناد لا يفارق مسندا اليه ومسندا
والاسم صالح اليهما والفعل صالح للثاني فقط والحرف ليس بصالح
لا للاول ولا للثاني والتركيب الثنائي لا يزيد على ستة اسمين
وفعلين وحرفين واسم وفعل واسم وحرف وفعل وحرف فالاول
والرابع يتاتى منهما الكلام لتحقق طرفي الاسناد فيهما والاربعة الباقية
لا يتاتى منها الكلام لفقد الطرفين في الثالث والطرف الاول في الثاني
والثاني في الخامس والاول في السادس ولما كان الكلمة مذكورة في
حد الكلام ذكر حدها فقوله اللفظ يتناول المهمل وغيره فقوله
المستقلة يخرج الحركات قوله الموضوعة يخرج المهمل قوله لمعنى
مفرد احترز به عن المركب المزجي والاضافي والتقييدي والاسنادي
فانه ليس شيء منها موضوعا لمعنى مفرد لان المراد بالمعنى المفرد المعنى
الذي يدل اللفظ عليه ولا يدل جزء اللفظ على شيء منه قوله

الأصل الثاني في مبداء اللغات وطريق معرفتها ليس بين اللفظ والمعنى
مناسبة طبيعية خلافا لبعض المعتزلة قال لولا ذلك لما اختص
كل لفظ بمعنى قلنا لو وضع لضده ما امتنع وقد وجد في المشترك
والمخصص الارادة أقول لما فرغ من الأصل الأول شرع في الأصل الثاني
الذي هو في مبداء اللغات وطريق معرفتها اعلم ان معرفة مبداء
اللغات موقوفة على معرفة الواضع فانه ما لم يتحقق الواضع لم يعرف
مبداها فلذلك وقع البحث عن الواضع والبحث عن الواضع مترتب
على بيان ان دلالة الالفاظ على المعاني بالوضع لا لمناسبة طبيعية
بينهما فلذلك قدم هذا وقال ليس بين اللفظ والمعنى مناسبة
طبيعية خلافا لبعض المعتزلة فانه قال لو لم يكن بين اللفظ والمعنى مناسبة
طبيعية لما اختص كل لفظ بمعنى واللازم باطل فالملزوم مثله بيان
الملازمة انه حينئذ اختصاص ذلك اللفظ بذلك المعنى دون لفظ
آخر واختصاص ذلك المعنى بذلك اللفظ دون معنى آخر يقتضي التخصيص
بلا مخصص قلنا نعلم ان الواضع في ابتداء الوضع لو وضع اللفظ لضد
المعنى الموضوع له لما كان ممتنعا وكيف يمتنع وقد وجد في الالفاظ
المشتركة وضع الاسم للضدين كالجون والقرء ونحوه والاسم الواحد لا يكون
مناسبا بالطبع للضدين ومخصص بعض الالفاظ ببعض المعاني هو ارادة

الواضع

178

الواضع المختار سواء قلنا بالتوقيف او بالاصطلاح قوله مسئلة
الاشعري وجمع من الفقهاء ان الواضع هو الله تعالى متلقى بتوقيف
موحى او بخلق الحروف المسموعة لواحد او جمع مع علم ضروري بدلالة
قالوا وعلم آدم لا علم لنا الا ما علمتنا ما فرطنا علم الانسان فدخلت
اللغات وسميتموها ذمهم على التسمية من غير توقيف واختلاف
ألسنتكم والحمل على اللغة ابلغ من الجارحة والبهشمية وجمع من
المتكلمين انها اصطلاحية انبعثت داعية واحد او جمع على الوضع
وعرف الباقون بالتكرار والاشارة كتعليم الطفل وما ارسلنا من
رسول الا بلسان قومه فالوضع متقدم وابو اسحق ما يحتاج اليه في
التواضع توقيفي فرارا من التسلسل وغيره ممكن بالطريقين والقاضي
كل من هذه ممكن والوقوع ظني وهو المختار على ان الاول ظاهر لظهور
الآيات فان قيل وعلم الهمم وعلمناه صنعة لبوس وان سلم فان اريد جميعها
منع وان سلم يدل على التوقيف لجواز تعليم مصطلح ماض وان سلم منع الاستمرار
لجواز نسيان واصطلاح متعقب وما فرطنا لا يدل على التوقيف لجواز
تبيين المصطلح والذم لاعتقاد الالوهية واختلاف الالسنة محمول
على الاقدار على اللغات وهو اولى لتوقف التوقيف على ان ذلك اللفظ لذلك
المعنى وهذا ان كان بتوقيف تسلسل فتعين الاصطلاح قلنا خلاف الظاهر

والاصل الحقيقة ولا يلزم من المجاز في داود المجاز في ادم الا
بدليل الاشتراك والاصل عدمه ولا وجه لمنع تعليم كلها فانه علم
جميع ما يمكن التخاطب به والعموم يدل عليه وتعليمه مصطلحا
قبله خلاف الظاهر فلا بد من دليل والاصل عدم النسيان وكذلك
فيما فرطنا وفي الدعاء على الاعتقاد وحيث اضيف الى التسمية وحكي
على الخلاف اللغات اولى لعلة الاضمار والتسلسل ينقطع بخلق العلم
الضروري وهو لازم في الاصطلاح اذ ما يخاطب به ان كان باصطلاح
تسلسل فتعين التوقيف وجواب البهشمية ان التوقيف ليس منحصرا
في الرسالة • اختلف الاصوليون في الواضع على اربعة مذاهب
التوقيف والاصطلاح والتوقيف في البعض والباقي على الاحتمال والتوقيف
ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري وجمع من الفقهاء الى ان الواضع هو
الله تعالى ووضعه متلقى لنا بتوقيف بالوحي او بخلق الحروف المسموعة
لواحد او لجمع مع خلق علم ضروري له او لهم بانها قصدت للدلالة على المعاني
واحتجوا على هذا بايات منها قوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها الى
قوله لا علم لنا الا ما علمتنا تقريره لو لم تكن اللغات توقيفية لم تكن
معلمة من عند الله تعالى واللازم باطل فلقوله تعالى وعلم ادم الاسماء
كلها دل ذلك على ان ادم والملائكة لا يعلمون الا بتعليم الله تعالى

ومنها

ومنها قوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء وقوله تعالى علم
الانسان ما لم يعلم واللغات داخلة في العموم ومنها قوله تعالى
ان هي الا اسماء سميتموها انتم واباؤكم ما انزل الله بها من سلطان
ذمهم على تسمية بعض الاشياء من غير توقيف فدل على ان ما عداها
توقيف ومنها قوله تعالى واختلاف السنتكم بيانه ان المراد
بالالسنة اللغات لا الجوارح من الالسنة لان اختلاف اللغات
ابلغ في مقصود الاية فالحمل عليها اولى تسمية للشيء باسم سببه واذا
كانت اللغات مخلوقة كانت توقيفية وذهب البهشمية وجمع من
المتكلمين الى انها اصطلاحية انبعثت داعية واحد او دواعي جماعة
الى وضع هذه الالفاظ بازاء معانيها ثم عرف الباقون بالتكرار
والاشارة كتعليم الوالدين الطفل واحتجوا على ذلك بقوله تعالى
وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه فانه دل على ان الوضع متقدم
على البعثة فلو كانت توقيفية لكان التوقيف بالوحي فيلزم تقدم
البعثة فيدور وذهب الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني الى ان القدر
الذي يحتاج اليه في التواضع والاصطلاح توقيفي فرارا من التسلسل
لانه لو كان الكل بالاصطلاح لاحتيج في تعليمها الى اصطلاح اخر
سابق عليه وذلك الاصطلاح يعرف باصطلاح اخر فيتسلسل

وجوز حصول غير ذلك القدر بكل واحد من الطريقين وذهب القاضي
أبو بكر الى ان كل واحد من المذاهب الثلثة ممكن فانه لو فرض وقوعه لم
يلزم منه محال ووقوع البعض منها ظني فانه ليس عليه دليل قاطع
والظنون متعارضة يمتنع المصير الى التعيين والحق ان المطلوب في
هذه المسئلة ان كان تعيين الوقوع لبعض هذه المذاهب فالمختار قول
القاضي اذ لا تعيين في شيء منها وان كان المقصود هو الظن فالحق ما
ذهب اليه الشيخ ابو الحسن الاشعري لظهور الايات في المطلوب
فان قيل لا نسلم ظهور الايات في المطلوب اما قوله تعالى وعلم
آدم فمعناه الهمه وبعث داعيته على الوضع واعطاه من العلوم
ما تمكن به من الوضع كما قال في حق داود عليه السلام وعلمناه
صنعة لبوس اي الهمناه ولئن سلم ان المراد منه تعليم الاسماء
حقيقة والتوقيف ولكن اراد به كل الاسماء مطلقا او الاسماء
التي كانت موجودة في زمانه الاول ممنوع والثاني مسلم ولئن سلم انه
اريد به كل الاسماء مطلقا لكن ذلك يدل على ان علم آدم بالاسماء
توقيفا ولا يلزم ان يكون اصل الاسماء بالتوقيف لجواز ان يكون تعليم
مصطلح سابق على ادم والباري تعالى وقف آدم على ما اصطلح عليه
غيره ولئن سلم ان جميع الاسماء المعلومة لادم بالتوقيف لكن من غير

مصطلح

مصطلح سابق منع الاستمرار لجواز نسيان آدم لها ولم يوقف عليها
من بعده واصطلح اولاده من بعده على هذه اللغات والكلام انما هو
في هذه اللغات واما قوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء فالمراد
به ان ما ورد في الكتاب لا تفريط فيه وان كان المراد به انه تبين فيه
كل شيء فلا يدل على التوقيف لجواز تبيين المصطلح الذي لمن تقدم
وبه يخرج الجواب عن قوله تعالى علم الانسان ما لم يعلم واما آية الذم
فالذم فيها انما كان على اطلاقهم اسماء الاصنام مع اعتقادهم كونها
الهة واما آية اختلاف الالسنة فالالسنة فيها غير محمولة على نفس
الجارحة بالاجماع فلا بد من صرفها عن مفهومها الحقيقي ولئن حملها
على اللغات حتى يكون اختلاف اللغات آية اولى من حملها على القدرة
على اللغات حتى يكون الاقدار آية بل هذا اولى لان التوقيف على
معرفة كون تلك الالفاظ دالة على تلك المعاني وذلك لا يعرف الا
بامر خارج عن تلك الالفاظ والكلام فيه ان كان توقيفيا كل
كلام في الاول فتسلسل فلم يبق غير الاصطلاح فيتعين والجواب عن الاول
ان حمل التعليم على الالهام خلاف الظاهر ولهذا فان من اخترع امرا
واصطلح عليه مع نفسه يصح ان يقال انه ما علمه احد ذلك ولو كان اطلاق
التعليم بمعنى الالهام بما يفعله الانسان مع نفسه حقيقة لما صح نفيه

وحيث صح نفيه دل على انه مجاز والاصل في الاطلاق الحقيقة ولا يلزم
من المجاز فيما ذكر من التعليم في حق داود المجاز في حق آدم الا
بدليل دال على الاشتراك في المجاز والاصل عدمه ولا وجه لمنع كل تعليم
الاسماء فان المنع انما يصح اذا لم يكن جميع الاسماء موجودة في زمان آدم وهو
ممنوع فان الله تعالى علمه جميع ما يمكن التخاطب به ويجب الحمل عليه
فان العموم يدل عليه وتعليم آدم مصطلح من قبله خلاف الظاهر فمن ادعاه
لا بد له من دليل والاصل عدمه والاصل عدم النسيان وبقاء الشيء على ما
كان قولهم المراد من قوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء انه لا
نفرط فيما في الكتاب ليس بصحيح فان ذلك معلوم لكل عاقل قطعا فحمل
اللفظ عليه لا فائدة فيه **قولهم** لا منافاة بينه وبين كونه معرفا
للغات من سبق فقد سبق جوابه **قولهم** في اية الذم انما ذمهم على اعتقاد
كون الاصنام الهة خلاف الظاهر حيث اضاف الذم الى التسمية وما
ذكروه على الاية الاخيرة فلا يخفى ان الحمل على اختلاف اللغة اولى من
حمله على الاقدار لقلة الاضمار اذ لا يفتقر الا الى اضمار اللغات والاقدار
يحتاج الى اضمار القدرة على اللغات ولان اطلاق الالسنة على اللغات
متعارف بخلاف اطلاق الالسنة على القدرة على اللغات قولهم في بيان
ان الاقدار اولى من اختلاف اللغات لانه يفضي الى التسلسل قلنا ينقطع

بخلق

181

بخلق العلم الضروري فانه لا مانع ان يخلق الله تعالى العبارات ويخلق فيهم
بسمعها العلم الضروري بان واضعها وضعها لتلك المعاني ثم ما ذكروه
لازم عليهم في القول بالاصطلاح اذ ما تخاطب به ان كان باصطلاح
تسلسل فلم يبق الا التوقيف فيتعين وجواب ما ذكره البهشمية من
المعارضة بالاية الاخرى انه يلزم الدور لو كان طريق التوقيف
منحصرا في الرسالة وليس كذلك بل جاز ان يكون اصل التوقيف معلوما
اما بالوحي من غير واسطة او بخلق اللغات وخلق العلم الضروري للسامعين
بان واضعا وضعها لتلك المعاني **قوله مسألة** ما لم يتشكك فيه
مع التشكيك كالجوهر والعرض فمعلوم ان التواتر طريق تسميته
وما ليس كذلك فطريقه الظن باخبار الآحاد والاكثر الاول ۵
لا استقلال للعقل في معرفة اللغات لان الامور الوضعية لا يستقل
العقل بادراكها بل طريق معرفتها النقل فما كان معلوما بحيث لا
يتشكك فيه مع تشكيك المشكك كعلمنا بتسمية الجوهر جوهرا
او العرض عرضا ونحوه من الاسامي فمعلوم ان التواتر طريق العلم بتسميته
وما لا يكون كذلك اي لا يكون معلوما لنا فطريق معرفته الظن
باخبار الآحاد والاكثر انما هو الاول **قوله** المبادي الفقهية
الحكم الشرعي يستلزم حاكما ومحكوما فيه وعليه فهذه اصول

الاول الحاكم الله تعالى فلا تحسين للعقل ولا تقبيح اى لا يوصف
بهما فعل ذاته وانما يطلقان باعتبار موافقة الغرض ومخالفته
او امر الشارع بالثناء على فاعله او ذمه فيدخل فى الاول فعل الله تعالى
والواجب والمندوب لا المباح وفى الثانى الحرام لا المكروه والمباح
او لما لفاعله مع العلم والقدرة فعله بمعنى نفى الحرج فيدخل المباح
والقبيح ما قابله وليس هذا ذاتيا لاختلافه باختلاف الاغراض وامر
الشارع ولاحوال الفاعلين وفعل الله تعالى بعد الشرع بالاعتبار الثانى
والثالث وقبله بالثالث وفعل العاقل قبله بالاول والثالث وبعده بالجميع
والمعتزلة والكرامية وآخرون على انقسام الفعل الى حسن وقبيح
لذاته فمنه ما يدرك بالعقل ضرورة كحسن الايمان او نظرا كحسن الصدق
الضار وقبح الكذب النافع او بالشرع كحسن العبادات وقدماء المعتزلة لة
بغير صفة موجبة والجبائية بصفة وآخرون فى القبيح دون الحسن
لما فرغ من المبادى اللغوية شرع فى المبادى الفقهية والاحكام
الشرعية الحكم الشرعى يستلزم حاكما ومحكوما فيه ومحكوما عليه فهذه
اصول اربعة الاول الحاكم الثانى الحكم الثالث المحكوم فيه الرابع المحكوم
عليه الاصل الاول الحاكم ولا حاكم الا الله ولا حكم الا ما حكم به ويتفرع
عليه انه لا تحسين للعقل ولا تقبيح اى لا يوصف الحسن والقبح فعل لذاته

182 وانما يطلقان اى الحسن والقبح باعتبارات ثلث اضافية غير حقيقية
الاول باعتبار موافقة الغرض ومخالفته فالحسن ما وافق الغرض
والقبيح ما خالفه ونعنى بالغرض ما لاجله يصدر الفعل من الفاعل المختار
والثانى باعتبار امر الشارع بالثناء على فاعله او ذمه فالحسن ما
امر الشارع بالثناء على فاعله والقبيح ما امر الشارع بالذم لفاعله
باث فيدخل فى الاول اى الحسن بالاعتبار الثانى فعل الله تعالى والواجبات والمندو
لا المباحات ويدخل فى الثانى اى القبيح بالاعتبار الثانى الحرام لا المكروه
والمباح والثالث باعتبار الحرج وعدمه فالفعل الذى لفاعله مع العلم
به والقدرة عليه ان يفعله بمعنى نفى الحرج فى فعله هو الحسن وهو اعم
من الحسن بالاعتبار والثانى ضرورة دخول المباح فيه وعدم دخوله فى
الحسن بالاعتبار الثانى والقبيح ما قابله اى القبيح هو الفعل الذى ليس لفاعله علة
مع العلم به والقدرة عليه ان يفعله والحسن والقبح بالاعتبارات الثلث ليسا
بذاتيين للافعال لاختلافهما بالنسبة الى الافعال اما بالاعتبار
الاول فلاختلافهما باختلاف الاغراض واما بالاعتبار الثانى فلاختلافهما
باختلاف امر الشرع واما بالاعتبار الثالث فلاختلافهما باختلاف
لاحوال الفاعلين وفعل الله تعالى لا يتصف بالحسن والقبيح بالاعتبار
الاول لتنزهه تعالى عن ان يكون له غرض فى فعله وفعل الله تعالى بعد

وورود الشرع حسن بالاعتبار الثاني والثالث لانا أمرنا بالثناء
على فاعله ولا حرج في فعله وقبل الشرع حسن بالاعتبار الثالث لانه
لا حرج فيه ولا يتصف بالحسن بالاعتبار ضرورة وورود الشرع وفعل
العاقل قبل ورود الشرع يتصف بالحسن والقبح بالاعتبار الاول لانه
يجوز ان يكون موافقا للغرض او مخالفا وبالاعتبار الثالث لانه يجوز ان
يكون فيه حرج او لا يكون فيه حرج ولا يتصف بالحسن والقبح بالاعتبار الثاني
ضرورة عدم ورود الشرع وفعل العاقل بعد ورود الشرع فيتصف بالحسن
والقبح بالاعتبارات الثلث وذهبت المعتزلة والكرامية وآخرون
الى انقسام الفعل الى الحسن وقبيح لذاته فمنه ما يدرك العقل حسنه وقبحه
بالضرورة كحسن الايمان وقبح الكفران ومنه ما يدرك العقل حسنه
وقبحه بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع ومنه ما يدرك
العقل حسنه وقبحه كحسن العبادات كالصلوة والصوم والحج وقبح
صوم يوم العيد ثم قدماء المعتزلة زعموا ان الحسن والقبيح غير مختص
بصفة موجبة لحسنه وقبحه والجبائية زعموا ان الحسن والقبيح مختص
بصفة موجبة لحسنه وقبحه وزعم آخرون ان القبيح مختص بصفة موجبة
لقبحه بخلاف الحسن فانه غير مختص بصفة موجبة لحسنه **قوله**
للاولين حجج لو كان قبح الكذب ذاتيا لزم حسنه اذا قال لأكذبن غدا

والالزم

والا لزم من صدقه غدا كذبه اليوم وما لزم منه القبيح قبيح ولان
المقتضي لقبح الخبر الكاذب اما نفس الخبر فيلزم القبح مطلقا او عدم
المخبر عنه فيكون العدم علة لامر ثبوتي او المجموع فيلزم ما لزم او
خارج عاد التقسيم وتسلسل او غير لازم ممكن فراقه ولان الجزء الكاذب
يخرج بوضعه امرا او نهيا عن الكذب والحقايق لا تختلف لاختلاف الاوضاع
ولانه يفعل واجبا او حسنا اذا استنقذ به نبي عن القتل ولانه لو قبح الظلم
لذاته لزم تقدم المعلول على علته لتقدم قبح الظلم على الظلم والا جاز فعله
ولكان القبح وهو وصف ثبوتي لاتصاف العدم بنقيضه معللا بما العدم
جزؤه فان الظلم اضرار غير مستحق وفيها نظر اما الاولى فلجواز صدقهما
عليه باعتبارين فالصدق حسن لذاته وقبيح باعتبار استلزام القبيح
كالجبائية واما الثانية فلجواز كون عدم المخبر عنه شرطا في القبح والشرط
غير مؤثر واما الثالثة فلعدم امتناع كون القبح مشروطا بالوضع وعدم
المطابقة مع العلم واما الرابعة فلعدم تعين الكذب للخلاص لجواز
التعريض ولو سلم فالحسن ما لازمه من التخليص واللازم غير الملزوم
وغايته عدم الاثم مع القبح وعدم الحرمة شرعا واما الخامسة
فالمتقدم الحكم بالقبح لا نفسه لاستحالة تقدم الوصف على الموصوف
وكونه معللا بالعدم ممنوع وعدم الاستحقاق لازم غير ذاتي ولئن

كان فالعلة ما فيه من الوجود والعدم شرطه • للاولين اى لاصحابنا
حجج الاولى لو كان قبح الكذب ذاتيا له لزم حسنه اذا قال لاكذبن
غدا واللازم باطل فالملزوم كذلك اما الملازمة فلانه اذا قال لاكذبن
غدا فلا يخلو اما ان يصدق في الغد او يكذب فان صدق في الغد يلزم منه
كذبه اليوم وكذبه اليوم قبيح فصدقه في الغد الذي لزم منه كذبه
اليوم القبيح قبيح لان ما لزم منه القبيح قبيح فيلزم قبح الصدق وهو باطل
وان يكذب في الغد يلزم حسن الكذب في الغد لان الكذب في الغد
يلزمه صدقه اليوم وصدقه اليوم حسن فكذبه في الغد الذي هو مستلزم
لصدقه اليوم القبيح حسن لان ما لزم منه الحسن حسن واما بطلان
اللازم فلانه اذا لزم حسن الكذب يلزم اجتماع النقيضين لانه يلزم ان
يكون الكذب الذي يكون قبيحا لذاته حسنا فيكون الشيء الواحد حسنا قبيحا
في حالة واحدة وهو محال الثانية ان المقتضي لقبح الخبر الكاذب فيما اذا
قال زيد في الدار ولم يكن فيها اما نفس الخبر اى نفس ذلك اللفظ وحينئذ
يلزم قبح ذلك الخبر مطلقا سواء كان صادقا او كاذبا او عدم المخبر عنه
فيلزم ان يكون العدم علة لامر ثبوتي او مجموع الامرين فيلزم
ان يكون العدم جزء علة امر ثبوتي او امر خارج عن الخبر فذلك الخارج
المقتضي اما لازم للخبر المفروض او لازم لعدم المخبر عنه او لازم لمجموع

الامرين

الامرين فيلزم ما لزم من المحالات المذكورة او لازم لامر خارج عن
الخبر عاد التقسيم وتسلسل او غير لازم للخبر الكاذب فيمكن مفارقته عنه
فلا يكون الخبر الكاذب قبيحا لذاته الثالثة لو كان قبح الكذب وصفا حقيقيا
لما اختلف باختلاف الاوضاع واللازم باطل اما الملازمة فلان
الحقائق لا تختلف باختلاف الاوضاع والاوصاف الحقيقية لازمة
للحقائق فلا تختلف باختلاف الاوضاع والا لزم اختلاف الحقائق
باختلاف الاوضاع لان اختلاف اللازم مستلزم لاختلاف الملزوم
واما بطلان اللازم فلان الخبر الكاذب يخرج بوضعه امرا او نهيا
عن الكذب والقبح الرابعة لو كان الكذب قبيحا لذاته لما انقلب واجبا
او حسنا لان الوصف الذاتي يمتنع انقلابه واللازم باطل فان الكذب قد
يكون واجبا او حسنا اذا استنقذ به نبي عن القتل الخامسة لو كان الظلم
قبيحا لذاته لزم تقدم المعلول على علته واللازم ظاهر الفساد بيان
الملازمة ان قبح الظلم الذي هو معلول للظلم متقدم على الظلم لانه لو لم
يكن قبح الظلم متقدما على الظلم لجاز فعله ضرورة عدم قبحه حينئذ
وايضا لو كان الظلم قبيحا لذاته لكان القبح الذي هو وصف ثبوتي لاتصاف
العدم بنقيض القبح معللا بما العدم جزؤه وذلك لانه حينئذ يكون
القبح معللا بالظلم والعدم جزء للظلم فان الظلم اضرار غير مستحق وفي هذه

الحج نظرات أما الأولى فلجواز أن يكون صدقه في الغد حسنًا ولا يلزم من تلازمه
القبيح له قبحه في ذاته بل قبحه من جهة استلزامه للقبيح فلا يمتنع الحكم عليه
بالحسن والقبح باعتبارين فالصدق حسن لذاته وقبيح باعتبار استلزام
القبيح والحاصل أن الحكم عليه بالحسن والقبح غير ممتنع بالنظر إلى ما اختص
به من الوجوه والاعتبارات الموجبة للحسن والقبح كما هو مذهب الجبائية
ولقائل أن يقول هذه الحجة ذكرها الأصحاب لإبطال مذهب قدماء
المعتزلة القائلين بأن حسن الفعل وقبحه لذاته أو لوصف لازم لذاته لا
لإبطال مذهب الجبائية القائلين بالوجوه والاعتبارات وحينئذ يندفع
هذا النظر وأما الثانية فلأنه لا امتناع في كون القبح مشروطًا بعدم
المخبر عنه فيكون العدم شرطًا لا مؤثرًا ولا امتناع فيه وأما
الثالثة فلأنه لا امتناع في كون القبح مشروطًا بالوضع وبعدم مطابقته
للمخبر عنه مع علم المخبر به كما كان ذلك شرطًا في كون الخبر كذبًا وأما
الرابعة فلأن الكذب غير متعين لخلاص النبي من القتل لجواز التعريض
بأن يأتي بصورة الخبر ويقصد الإخبار عنه وإذا لم يكن الكذب متعينًا
للخلاص يكون قبيحًا ولو سلم تعين الكذب للخلاص فالحسن والواجب ما لازمه
من تخليص النبي لا نفس الكذب واللازم غير الملزوم وغايته أنه لا
يأثم به مع قبحه ولا يحرم شرعًا لترجح المانع عليه ولقائل هذه الحجة

لابطال

لإبطال مذهب غير الجبائية وحينئذ يندفع النظر قوله فالحسن والواجب
ما لازمه من تخليص النبي لا نفس الكذب قلنا حينئذ لا يتم الحسن
والوجوب إلا بالكذب وما لا يتم الواجب والحسن إلا به فهو واجب وحسن
عندهم ولا يمكن انفكاك الإثم عن القبح عندهم وما ليس بحرام شرعًا
ليس بقبيح عندهم وأما الخامسة فلا نسلم تقدم قبح الظلم على الظلم
فإن قبح الظلم صفة له والوصف يستحيل تقدمه على الموصوف بل المتقدم
على الظلم هو الحكم بالقبح على الظلم الذي سيوجد ولا نسلم أن القبح معلل
بالعدم بل القبح معلل بالظلم والظلم وجودي وعدم الاستحقاق وإن
كان لازمًا للظلم لكنه غير ذاتي له ولئن فرض عدم الاستحقاق
ذاتيًا للظلم فالعلة للقبح ما في الظلم من الأمر الوجودي وعدم الاستحقاق
شرطه قوله واستدل لو كان ذاتيًا لزم قيام العرض بالعرض لأن
الحسن زائد على الفعل وإلا لزم تعقله بتعقله ووجودي لأنه نقيض لا حسن
وهو عدمي لاتصاف العدم به وإلا استلزم محلًا وجوديًا وهو قائم بالفعل
لأنه صفته وبطلان التالي أن معنى قيامه به حصوله في الحيز تبعًا لحصوله
فيه والعرض حاصل في الحيز تبعًا لحصول الجوهر فيه وكان قائمًا بالجوهر
وضعف بأن الاستدلال على كونه وجوديًا بالسلب دور فإنه لا يعلم كونه
عدميًا إلا بعد معرفة أنه سلب وجود فإنه قد يكون ثبوتيًا كاللامعدوم

او منقسماً كاللاامتناع فلو علم به كونه وجودياً دار وبانطباقه على
الامكان بانه ثبوتي لانه نقيض لا امكان واجيب بان الامكان
تقديري فنقيضه سلب التقدير والمقدر ليس عرضاً واستدل لنفي
الفعل اختيارياً فلا يوصف بهما لذاته اجماعاً لانه ان لزم فظاهر
وان جاز وافتقر الى مرجح عاد التقسيم وتسلسل والا كان اتفاقياً
وضعف بانا نقطع بانه اختياري للقطع بالفرق بين الضرورة والاختيار
وبلزوم ذلك في افعاله تعالى وفي الحسن والقبح الشرعيين والحق ان
المرجح هو الاختيار وان وجب الفعل به فلاحق لا ينافي القدرة ●
استدل على بطلان مذهب قدماء المعتزلة بوجهين مزيفين تقرير الاول
انه لو كان الحسن ذاتياً للفعل لزم قيام العرض بالعرض والتالي باطل فالمقدم
مثله اما الملازمة فلان حسن الفعل زائد عليه لانه لو لم يكن زائداً عليه
لكان نفسه او داخلاً فيه وكل منهما باطل والا لزم تعقل الحسن مع تعقل
الفعل وليس كذلك لانه قد يعقل الفعل ويغفل عن الحسن فثبت ان
الحسن زائد على الفعل وهو وجودي لان الحسن نقيض لاحسن ولاحسن
عدمي لاتصاف العدم به اذ يصدق العدم لاحسن فلو كان لاحسن
وجودياً لاستلزم محلاً وجودياً لامتناع اتصاف العدم بالوصف
الوجودي فثبت ان لاحسن عدمي فنقيضه وهو الحسن وجودي وهو قائم

بالفعل

بالفعل لانه صفته والفعل عرض والحسن ايضاً عرض فيلزم قيام
العرض بالعرض واما بطلان التالي فلان معنى قيام العرض بالعرض
حصول العرض في الحيز تبعاً لحصول العرض الذي هو محله في الحيز والعرض
الذي فرضناه محلاً للعرض حاصل في الحيز تبعاً لحصول الجوهر فيه فكان
العرض الذي فرضناه قائماً بالعرض قائماً بالجوهر اذ لا معنى لقيام العرض
بالجوهر سوى ان العرض حاصل في الحيز الذي كان الجوهر حاصلاً فيه ولا
معنى لقيام العرض بالعرض الا حصول العرض القائم في الحيز الذي كان
العرض الذي هو المحل فيه فيهما في حيز الجوهر بتبعيته فكان كل منهما
قائماً بالجوهر فلا معنى لقيام احدهما بالآخر وهذا الوجه ضعيف
بيانه انا لا نسلم ان الحسن وجودي قوله لانه نقيض لاحسن وهو عدمي
قلنا لا نسلم ان لاحسن عدمي فانه لا يعلم كون لاحسن عدمياً الا بعد
معرفة انه سلب وجود ولا يلزم ان يكون لاحسن سلب وجود فان ما
دخل عليه صورة السلب قد يكون ثبوتياً كاللامعدوم فانه هو الموجود
اذ لا واسطة بين الموجود والمعدوم او يكون منقسماً الى الثبوتي والعدمي
كاللاامتناع فانه منقسم الى المعدوم الممكن والموجود واذا كان صورة
السلب جاز ان يكون ثبوتية او منقسمة الى الثبوتي والعدمي لم يلزم
كونه عدمياً اما على تقدير كونه ثبوتياً فلانه حينئذ يستدعي محلاً

ثبوتيا ولا يتصف العدم به واما على تقدير كونه منقسما الى الثبوتي
والعدمي فلانه حينئذ يجوز اتصاف العدم به وكذا اتصاف الوجودي
به فباعتبار اتصاف العدمي به يكون عدميا وباتصاف الوجودي به
يكون وجوديا فلا يلزم ان يكون عدميا فثبت انه لا يعلم كون الحسن
عدميا الا بعد معرفة انه سلب وجود والعلم بكونه سلب وجود متوقف
على العلم بكون الحسن وجوديا فالاستدلال على كون الحسن وجوديا بسلب
الحسن دور وايضا هذا الدليل منطبق على الامكان بان يقال لو
كان الفعل ممكنا لزم قيام العرض بالعرض وذلك لان امكان الفعل
زائد عليه والا لزم تعقل الامكان مع تعقل الفعل وليس كذلك ووجودي
لانه نقيض لا امكان وهو عدمي لاتصاف العدم والا استلزم محلا وجوديا
والامكان قائم بالفعل لانه صفة واجيب بان الامكان وصف
تقديري فنقيضه سلب التقدير والامر المقدر ليس عرضا فلا يلزم قيام
العرض بالعرض فان قيل مثله في الحسن والقبح بان نقول انه وصف تقديري
اجيب بانه حينئذ يخرج عن كونه من الصفات الثبوتية للذات وهو
المطلوب تقرير الوجه الثاني ان فعل العبد ليس اختياريا وكلما ليس
باختياري لا يوصف بحسن ولا قبح لذاته ففعل لا يوصف بهما اما الكبرى
فبالاجماع واما الصغرى فلان فعل العبد ان كان لازما له لا يمكنه تركه

فهو

فهو مضطر اليه لا مختار له وان لم يكن لازما جاز تركه فاذا جاز تركه
وافتقر الى مرجح عاد التقسيم بان يقال الفعل مع ذلك المرجح اما ان
يكون لازما او جائزا فان كان لازما ثبت كونه ضروريا وان كان جائزا
عاد التقسيم فاما ان ينتهي الى ما يكون لازما والى ما لا يفتقر الى مرجح
فيكون اتفاقيا فلا يكون مختارا او يتسلسل والا اي وان لم يفتقر الفعل
الى مرجح فهو اتفاقي لان صدور الفعل حينئذ في زمان دون آخر لا لمرجح
مع امكان صدوره في جميع الازمان يكون اتفاقيا وزيف هذا
الاستدلال بوجوه ثلثة الاول ما ذكرتم استدلال على ما علم بطلانه
بالضرورة فيكون تشكيكا في الضروريات والتشكيك في الضروريات
لا يستحق الجواب وانما قلنا استدلال على ما علم بطلانه بالضرورة
لانا نقطع بالضرورة انه اختياري للقطع بالفرق بين الضرورة والاختيار
بضرورة العقل الثاني لو كان الدليل الذي ذكرتم على ان فعل العبد ليس
اختياريا للزم ان يكون فعل الله تعالى غير اختياري لان الترديد المذكور
يطرد فيه بان يقال فعله تعالى اما ان يكون لازما او جائزا والاول
يكون ضروريا والثاني ان افتقر الى المرجح عاد التقسيم فيه والا فهو اتفاقي
لكن فعل الله تعالى اختياري بالاتفاق فلا يكون الدليل المذكور صحيحا الثالث
ان الدليل المذكور لو كان صحيحا لزم ان لا يوصف فعل العبد بحسن ولا قبح

شرعا لان فعل العبد غير مختار لما ذكرتم وغير المختار لا يتصف
بالحسن والقبح شرعا والحق ان فعل العبد جائز صدوره ولا صدوره
نظرا الى ذات الفعل ويترجح صدوره على لا صدوره باختيار العبد
فالمرجح هو الاختيار وان وجب الفعل بالاختيار فالوجوب لاحق
للفعل بالاختيار لا ذاتي والوجوب اللاحق بالاختيار لا ينافي القدرة
والاختيار بل الوجوب بغير الاختيار ينافي القدرة والاختيار **قوله**
قالوا العلم بتحسين العقلاء الصدق النافع مع قطع النظر عن العوارض
ضروري وكان ذاتيا ولانا نعلم ممن استوى في حصول غرضه الصدق
والكذب ميله الى الصدق وليس الا لحسنه في ذاته ولانه لولا ذلك
لما فرق قبل الشرع من الحسن والمسيء ولما كان فعله سبحانه حسنا
ولجاز الامر بالمعصية والنهي عن الطاعة واظهار المعجز للكاذب
ولتوقف الوجوب على السمع فيلزم افحام الرسل لان المدعو يمتنع عن
النظر في المعجز ما لم يعلم وجوبه ولا وجوب قبل الشرع اجيبوا بالمنع
والا لما اختلف العقلاء ولو سلم منع كونه ذاتيا لان يتجرد عن امر خارج
وهو ممنوع ومنع التساوي اصلا ولئن سلم منع الميل وبان مفهومهما بمعنى
موافقة الغرض ومخالفته وما للفاعل فعله وتركه متحقق قبل الشرع
وفعله تعالى حسن بالمعنى الثاني والطاعة والمعصية ما ورد فيهما

امر ونهي

امر ونهي فلا يمتنع ورود الشرع بالضد وعن الافحام بلزوم مثله
في النظر فانه ليس بضروري فله الامتناع ما لم يجب ولا وجوب ما لم
ينظر ويمتنع توقف النظر على وجوبه لحصوله فمن لا يعلم وجوبه ولو
سلم منع التوقف على العلم بالوجوب بل على نفس الوجوب وهو شرعي
نظر او لم ينظر ثبت او لم يثبت بظهور المعجز وامكان الدعوى وعقل
المدعو وتمكنه من النظر وهو المفرط ان قصر ● قالت المعتزلة
العلم بتحسين العقلاء الصدق النافع وتقبيحهم الكذب الضار مع قطع
النظر عن كل حالة تقدر من عرف او شريعة او غير ذلك ضروري
فكان الحسن ذاتيا للفعل الحسن وكذا القبح للفعل القبيح وايضا انا نعلم
ان من استوى في حصول غرضه الصدق والكذب وقطع النظر في
جهته عن الاعتقادات والشرائع وغير ذلك من الاحوال فميله الى
الصدق وليس ذلك الا لحسن الصدق في ذاته وايضا لولا حسن الفعل
وقبحه بحسب العقل بل المدرك هو السمع وورود الامر والنهي لما فرق
العاقل قبل الشرع بين المسيء والمحسن ولما كان فعل الله تعالى حسنا قبل
ورود الشرع ولجاز من الله تعالى الامر بالمعصية والنهي عن الطاعة
ولجاز اظهار المعجزة على يد الكاذب ولتوقف الوجوب على السمع فيلزم
افحام الرسل من حيث ان النبي اذا بعث وادعى الرسالة ودعا الى النظر

في معجزته فللمدعو ان يمتنع عن النظر في المعجزة ويقول لا انظر في معجزتك
ما لم يجب علي النظر في معجزتك ووجوب النظر متوقف على استقرار الشرع
بالنظر في معجزتك فيمتنع عن النظر في المعجزة ما لم يعلم وجوب النظر
ولا وجوب قبل الشرع فيتوقف وجوب النظر على ثبوت الرسالة وثبوتها على
دلالة المعجزة عليها ودلالة المعجزة عليها يتوقف على النظر فيها والنظر
فيها يتوقف على وجوب النظر فان له ان يمتنع عن النظر فيها ما لم يعلم وجوبه
فيدور احتجوا بمنع تحسين العقلاء الصدق النافع وتقبيحهم الكذب
الضار فان من العقلاء من لا يعتقد ذلك فلو كان تحسين العقلاء
باجمعهم الصدق النافع وتقبيحهم الكذب الضار ثابتا لما اختلفوا ولو
سلم العلم بتحسين العقلاء وتقبيحهم منع كونه ذاتيا فانه لا يلزم من
اتفاقهم على التحسين والتقبيح ان يكون الحسن او القبح ذاتيا اللهم الا ان
يتجرد الفعل عن امر خارج وهو ممنوع على ما سيأتي ويمنع تساوي الصدق واجيبوا صح
والكذب في حصول غرضه اصلا ولئن سلم تساويهما الميل الى الصدق
وبان مفهوم الحسن والقبح بمعنى موافقة الغرض ومخالفته وبمعنى ما
للفاعل ان يفعله وما ليس للفاعل ان يفعله محقق قبل الشرع لا بمعنى الذاتي
على الوجه الذي هو المتنازع فيه وفعله تعالى حسن بالمعنى وهو ان له
وهو ان له فعله ومعنى الطاعة ما ورد الامر به ومعنى المعصية ما ورد
النهي

189 النهي عنه فلا يمتنع ورود الشرع بالضد اي لا يمتنع ورود الامر بما كان
منهيا وورود النهي بما كان مامورا وانما يلزم جواز اظهار المعجزة
على يد الكاذب ان لو لم يكن لامتناع اظهار المعجزة على يد الكاذب
مدرك سوى القبح الذاتي وليس كذلك واجيبوا عن الافحام بلزوم مثل
هذا الافحام في النظر فان الافحام لازم على الايجاب العقلي فان وجوب
ك النظر عند المعتزلة ليس بضروري بل نظري لا يعلم الا بالنظر والاستدلال
فللمدعو الامتناع عن النظر ما لم يجب ولا وجوب ما لم ينظر فله ان يقول لا
انظر في معجزتك ما لم يجب النظر علي ولا يجب علي النظر في معجزتك الا بنظري
فلا انظر لئلا يجب علي النظر فيلزم الافحام ويمنع توقف النظر في المعجزة
على وجوب النظر فيها لانه قد يحصل النظر ممن لا يعلم وجوب النظر ولو
سلم توقف النظر على وجوبه منع توقف النظر على العلم بوجوبه بل توقف النظر
على نفس الوجوب وهو شرعي متحقق في نفس الامر نظر او لم ينظر ثبت الشرع
عنده او لم يثبت لانه ظهرت المعجزة في نفسها وكان صدق النبي فيما ادعاه
ممكنا وكان المدعو عاقلا متمكنا من النظر والمعرفة وقد استقر الشرع
وثبت والمدعو هو المفرط في حق نفسه ان قصر **قوله مسألة** اذا سلم
انهما عقليان فشكر المنعم ليس بواجب عقلا لانه لو وجب لوجب لفائدة
والا كان عبثا وهو قبيح وليس لفائدة لله تعالى لتعاليه ولا للعبد في

الدنيا لأن الشكر فرع معرفة الله تعالى باتعاب النفس وتكليفها مشاق
افعال وتروك وهو تعب ناجز ولا في الآخرة لعدم استقلال العقل
بالامور الاخروية لا يقال استدلال على ابطال ضروري ولئن سلم منع أن
الوجوب لفايدة وبالمانع من كونها نفس الشكر لا امرا خارجيا كتحصيل المصلحة
ودفع المفسدة وان كان خارجيا فالامن من احتمال العقاب بتركه ولا
يخلو عاقل من خطوره لانا نقول ممنوع ولئن سلم ففي من ينتفع به والمانع
كون تحصيل المصلحة حكمة هي نفس الفايدة وليس فعل الشكر الحكمة
المطلوبة من ايجاده ولا يعم الافعال وعدم خلو العاقل عن خطوره ممنوع
كما في الاكثر ولئن سلم عورض باحتمال خطور العقاب على الشكر فانه
تصرف في غير ملكه باتعاب بغير فايدة راجعة اليهما وهو قبيح أو لانه النفس
كالاستهزاء كمن شكر ملكا جوادا على لقمة ٥ مذهب اصحابنا
ان شكر المنعم واجب سمعا لا عقلا خلافا للمعتزلة وهو متفرع على ثبوت
قاعدة الحسن والقبح العقليين فبطلانها يوجب بطلانه لكن جرت عادة
الاصحاب بان يسلموا تلك القاعدة ويبينوا ابطال قول المعتزلة فيه على
تقدير ثبوت تلك القاعدة بيانا لسقوط كلامهم فيه فنقول اذا سلم
ان الحسن والقبح عقليان فشكر المنعم ليس بواجب عقلا لانه لو وجب
شكر المنعم عقلا لوجب لفايدة والا كان ايجابه عبثا وهو قبيح عقلا

وليست

وليست الفايدة لله تعالى لتعاليه عنها ولا للعبد في الدنيا لان شكر الله
عندهم ليس هو معرفة الله تعالى لان الشكر هو فرع المعرفة وانما هو
عبارة عن اتعاب النفس وتكليفها مشاق افعال المستحسنات العقلية
وتروك المستقبحات العقلية وهو تعب ناجز وعناء محض لا حظ
للنفس فيه ولا في الآخرة لعدم استقلال العقل بمعرفة الفايدة الاخروية
دون اخبار الشارع بها ولا اخبار لا يقال شكر المنعم معلوم لكل
احد ضرورة فما ذكرتموه استدلال على ابطال امر ضروري فلا يقبل
ولئن سلم انه لا يكون كذلك منع ان يكون ايجاب العقل الشكر لا بد وان
يكون لفايدة قولكم والا كان عبثا وهو قبيح فهذا منكم لا يستقيم مع انكار كم
القبح العقلي كيف وان تلك الفايدة ان كانت واجبة التحصيل افتقرت
فايدة اخرى وتسلسل وهو ممتنع وان لم تكن واجبة التحصيل فما يوجبه
العقل لها اولى ان لا يكون واجبا وان كان لفايدة فما المانع أن تكون
الفايدة في الشكر نفس الشكر لا امرا خارجا عنه لتحصيل المصلحة ودفع
المفسدة عن النفس فانه مطلوب لذاته لا لغيره وان كان لا بد من فايدة
خارجية فلم لا يجوز ان تكون الفايدة الامن من احتمال العقاب بتقدير
ترك الشكر على ما انعم الله به عليه من النعم اذ هو محتمل ولا يخلو عاقل من
خطور هذا الاحتمال بباله وذلك من اجل الفوائد لانا نقول لا نسلم

ان شكر المنعم معلوم لكل احد بالضرورة ولئن سلم انه معلوم لكل احد
بالضرورة ففي العبد ينتفع بالشكر ويتضرر بتركه واما في حقه تعالى فلا لاستحالة
ذلك في حقه قوله قلتم برعاية الفائدة قلنا لما ذكرنا قولهم هذا منكم
لا يستقيم قلنا انما ذكرنا ذلك بطريق الالزام للخصم لكونه قايلا به وبه
يبطل ما ذكروه في ابطال رعاية الفايدة كيف وقد امكن ان يقال بوجوب
تحصيل الحكمة لحكمة هي نفسها كما ذكروه من جلب المصلحة ودفع المفسدة
عن النفس ولا يمكن ان يقال مثل ذلك في فعل الشكر فانه ليس فعل الشكر
هو الحكمة المطلوبة من ايجاده ولو امكن ذلك لامكن ان يقال في جميع
الافعال وهو خلاف الاجماع واذا لم يمكن الشكر هو الفايدة المطلوبة
من ايجاده بقي التقسيم بحاله قولهم ما المانع ان تكون الفايدة هي الامن من
احتمال العقاب على ما ذكروه مبني على امتناع خلو العاقل من خطور
ما ذكروه من الاحتمال بباله وعدم خلو العاقل عن خطوره ممنوع كما
هو معلوم في اكثر العقلاء ولئن سلم عدم خلو العاقل عن خطوره عورض
لاحتمال خطور العقاب بباله على شكر الله تعالى فان الشكر تصرف في ملك
غيره باتعاب النفس دون اذن المالك بغير فايدة راجعة الى الشاكر والى
الله تعالى وهو قبيح اولان الشكر كالاستهزاء كمن شكر ملكا جوادا
على لقمة من الخبز قوله مسئلة المختار ان لا حكم للافعال قبل الشرع

والمختار

والمختار بعض اصحابنا الوقف وفسروه بان لله حكما ولكن لا دليل لنا على
تعيينه وفسره آخرون من المعتزلة الواقفية بعدم الحكم اصلا لعدم
الدليل المثبت والحكم عندنا وان كان ازليا فالمراد ههنا عدم تعلقه
بالفعل قبل الشرع فان الوجوب مثلا اما للاداء او لترتب العقاب على
الترك وكل منهما منتف قبل الشرع فانتفى التعليق لعدم فايدته
والمعتزلة ان حسن العقل فعلا واستوى فعله وتركه في النفع والضرر
فمباح وان رجح الفعل وذم تاركه فواجب والا فمندوب وان قبحه وذم
فاعله فحرام والا فمكروه وان خلا عنهما فقيل بالحظر والاباحة والوقف
لنا وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا لئلا يكون للناس على الله حجة والاولى
تستلزم نفي الوجوب والحرمة والا لما حصل الامن من العذاب بتقدير فعل الحرام
وترك الواجب والثانية نفي الاحتجاج قبله فيلزم نفي الموجب المحرم ولكن
الحكم اما شرعي او عقلي وقد بينا ان العقل غير موجب ولا محرم ولا شرع
قبل الشرع فلا حكم ش المختار ان لا حكم لافعال العقلاء قبل ورود
الشرع واختار بعض اصحاب ابي حنيفة الوقف وفسروه بان لله تعالى حكما
ولكن لا دليل لنا على تعيينه قبل الشرع وفسر الوقف آخرون من المعتزلة
الواقفية بعدم الحكم اصلا لعدم الدليل المثبت للحكم قوله والحكم عندنا
وان كان ازليا فالمراد ههنا عدم تعلقه بالفعل قبل الشرع اشارة الى

جواب سؤال تقرير السؤال ان الحكم ازلي فلا يمكن انتفاؤه قبل الشرع
فكيف يصح القول بان لا حكم قبل الشرع تقرير الجواب ان الحكم وان كان
ازليا فتعلقه التنجيزي بالافعال ليس بازلي والمراد بقولنا لا حكم قبل
الشرع عدم تعلقه التنجيزي بالفعل وقيدنا التعلق بالتنجيزي احترازا من تعلقه
العلمي فانه ايضا ازلي وانما قلنا ان تعلقه التنجيزي منتف قبل الشرع
لان الوجوب قبل الشرع مثلا لو تعلق فتعلقه اما للاداء او لترتب العقاب ب
على ترك الواجب وكل منهما منتف قبل الشرع اما الاول فلان الاداء قبل الشرع
غير ممكن واما الثاني فلقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا
فانتفى التعلق لعدم الفائدة واما المعتزلة فقد قسموا الافعال الاختيارية
الى ما حسنه العقل والى ما قبحه العقل والى ما لم يقض العقل فيه بحسن ولا قبح
فان حسن العقل فعلا واستوى فعله وتركه في النفع والضر فمباح وان رجح
فعله على تركه وذم تاركه فواجب وان لم يذم تاركه فمندوب وان قبحه
العقل وذم فاعله فحرام وان لم يذم فاعله فمكروه وان خلا الفعل عن تحسين
العقل اياه وتقبيحه وهو الذي لم يقض العقل فيه بحسن ولا قبح فقد اختلفوا فيه
فقيل بالحظر وقيل بالاباحة وقيل بالوقف عن الحظر والاباحة حجتنا المنقول
والمعقول اما المنقول فقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا
وجه الدلالة منه انه امن من العذاب قبل بعثة الرسل بنفي التعذيب على الاطلاق

وذلك

192 وذلك يستلزم انتفاء الوجوب والحرمة قبل البعثة والا لما حصل
الامن من العذاب بتقدير فعل الحرام وترك الواجب اذ هو لازم لهما وقوله
تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل فانه بحسب المفهوم يدل
على ان للناس حجة قبل الرسل فيلزم من ذلك نفي الموجب والمحرم واما
المعقول فلان ثبوت الحكم اما بالشرع واما بالعقل بالاجماع وقد ثبتنا
من قبل ان العقل غير موجب ولا محرم فلا شرع قبل ورود الشرع فلا
حكم قبل الشرع قوله فان قيل ليس العذاب لازما لجواز العفو
والشفاعة فلم يلزم من نفيه نفيهما وان سلم فالملزوم للواجب والمحرم
شرعا واللازم من نفيه نفيهما شرعا لا مطلقا ولا دلالة على نفي الاباحة
والوقف لعدم لزوم العذاب والمفهوم ان كانت حجة فعلى الثانية ما
على الاولى واستدلالكم على ان لا حكم حكم وهو تناقض قلنا
اللازم عدم الامن ولا انفكاك ودلت الاية على الامن فلا لزوم فلا
حكم وبه اندفع ما بعده والمراد نفي الوجوب والحرمة والباقي بدليل
اخر ولا تناقض فان المنفي ليس هو الحكم مطلقا بل نفي ما اثبتوه من الاحكام
فان قيل اما الاية الاولى فلا حجة فيها فانه ليس العذاب لازما لترك الواجب
وفعل المحرم لجواز العفو والشفاعة فلم يلزم من نفي العذاب قبل الشرع
نفي الواجب والمحرم وان سلم ان العذاب لازم لترك الواجب وفعل المحرم

فاللزوم للواجب والمحرم شرعًا واللازم من نفي العذاب نفي الواجب
ونفي المحرم شرعًا لا نفيهما مطلقًا فلا يلزم نفي الواجب والمحرم قبل الشرع
من نفي العذاب سلمنا ذلك ولكن ليس في الآية ما يدل على نفي الاباحة
والوقف لعدم لزوم العذاب لشيء من ذلك بالاتفاق واما الآية الاخرى
وان سلمنا كون المفهوم حجة فما على الآية الاولى من الاعتراض وارد بعينه
على الآية الثانية واما ما ذكرتموه من المعقول فاستدلالكم على ان الحكم
حكم بنفي الحكم وهو تناقض قلنا لازم ترك الواجب وفعل المحرم عدم
الامن من العذاب لعدم تحقق الواجب وفعل المحرم دون عدم الامن والآية
دلت على الامن قبل الشرع فاللازم وهو عدم الامن منتف قبل الشرع
فلا يتحقق الملزوم وهو الحكم قبل الشرع وبه يندفع ما بعده وهو
السؤال الثاني والمراد من التمسك بالآية نفي الوجوب ونفي الحرمة قبل
ورود الشرع ونفي الباقي بدليل آخر سيأتي ونفي الحكم وان كان حكمه غير
ان المنفي ليس هو الحكم مطلقًا بل نفي ما اثبتوه من الاحكام فلا تناقض
لتغاير المنفي والمثبت قوله والقائل بالاباحة ان فسرها بما لا حرج
في فعله وتركه فمسلم او ما اذن فيهما شرعًا فلا شرع او ما حكم العقل فيه
بالتخيير بينهما فالفرض ان لا مجال للعقل فيه قالوا خلق المنتفع والمنتفع به
مع القدرة وعود المنفعة اليه فالحكمة تقتضي الاباحة قلنا معارض

بانه ملك الغير ويجوز ان يكون الخلق ليصبر المكلف عنه فيثاب
والواقفية ان ارادوا به الوقف على الشرع فمسلم او لتعارض الادلة
ففاسد لفساده قوله القائل بالاباحة ان فسر الاباحة بنفي الحرج عن
الفعل والترك فمسلم ولا نزاع في هذا المعنى وانما النزاع في صحة اطلاق
لفظ الاباحة بازائه وان فسر الاباحة بالاذن في الفعل والترك شرعًا
فلا شرع قبل ورود الشرع وان فسر الاباحة بحكم العقل في الفعل
بالتخيير بين فعله وتركه فالفرض ان لا مجال للعقل فانه من القسم الذي
لم يقض العقل فيه بحسن ولا قبح القائلون بالاباحة قالوا ان الله تعالى
خلق ما ينتفع به من الطعوم وخلق المنتفع به مع القدرة فانه اقدرنا
عليه ومع عود المنفعة اليه لانه ان لم يكن في خلقه فائدة يكون عبثًا
ويمتنع عود الفائدة اليه تعالى لتعاليه عنها وليس للاضرار اتفاقًا فا
فتعين للانتفاع وهو اما التلذذ او التغذي او الاجتناب مع الميل
ول او الاستدلال على الصانع اذ الاصل عدم الغير ولا يحصل شيء منها الا بالتنا
فعود المنفعة المنتفع به فالحكمة تقتضي الاباحة قلنا هذا معارض بانه
تصرف في ملك الغير والتصرف في ملك الغير بغير اذنه يقتضي الحرم
فالحكمة تقتضي الحرمة وايضًا يجوز ان يكون خلقه ليصبر المكلف عليه
على ترك التناول فيثاب على الصبر والواقفية ان ارادوا بالوقف

توقف الحكم بهذه الاشياء على ورود السمع فمسلم وان اراد وابه الاخبار
عن الحكم بالوجوب او الحظر او الاباحة لتعارض ادلتها ففاسد لما سبق
قوله الاصل الثاني في الحكم واقسامه وحد بانه خطاب الله تعالى
المتعلق بافعال المكلفين ونقض طرده بمثل والله خلقكم وما تعملون
فانه متعلق بافعالهم وليس حكما فزيد بالاقتضاء او التخيير ونقض العكس بكون
الشيء دليلا كالدلوك وسببا كالبيع وشرطا كالطهارة وهي احكام فزيد
او بالوضع فاورد ما في او من الترديد والاولى خطاب الشرع بفايدة شرعية
مختصة به اي لا تفهم الا منه لكونه انشاء لا خارج له يفهم منه ليخرج
مثل غلبت الروم لجواز علمه من خارج ش الاصل الثاني في الحكم الشرعي واقسامه
حد الحكم الشرعي بانه خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين والخطاب
مصدر معناه توجيه ما افاد نحو الحاضر او من في حكمه والمراد هنا
ما يقصد به افهام من هو متهيئ للفهم وهو يتناول خطاب الله تعالى
وخطاب الملك والبشر والجن وباضافته الى الله تعالى خرج خطاب
غيره وبقوله المتعلق بافعال المكلفين خرج مثل قوله تعالى الله لا اله
الا هو الحي القيوم فانه خطاب الله تعالى لكن لم يكن متعلقا بافعال
المكلفين ونقض طرد هذا الحد فانه صادق بدون المحدود في مثل والله
خلقكم وما تعملون فانه خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين

ولم

ولم يكن خطاء فزيد على الحد قولنا بالاقتضاء او التخيير فاستقام طرده فانه
خرج عنه مثل والله خلقكم وما تعملون فانه وان كان خطاب الله تعالى المتعلق
بافعال المكلفين لكن لا بالاقتضاء او التخيير ونقض عكسه بكون الشيء دليلا
كدلوك الشمس لوجوب الصلوة وبكون الشيء سببا كالبيع للملك وبكون الشيء شرطا
كالطهارة للصلوة فانها احكام وخارجة عن الحد فانها وان كانت متعلقة
بافعال المكلفين لم يكن فيها اقتضاء ولا تخيير فزيد على الحد المذكور لفظة
او الوضع فاورد على الحد بانه مشتمل على او وهو الترديد وهو ينافي
التحديد وجعل المصنف الاولى ما ذكره الشيخ جمال الدين ابن الحاجب
في المختصر وهو خطاب الشرع بفايدة شرعية مختصة به فقوله خطاب
كالجنس وباضافته الى الشرع خرج عنه خطاب غيره وخرج بقوله بفايدة
شرعية الخطاب الذي يفيد فايدة عقلية او حسية كالاخبار عن المعقو لات
والمحسوسات والفايدة هي ما يكون الشيء به احسن حالا وقوله مختصة
به اي بالخطاب اي لا تفهم هذه الفايدة الا من الخطاب لكون الخطاب
المذكور انشاء لا خارج له يفهم الفايدة منه فتكون الفايدة مختصة
به فخرج عنه مثل قوله تعالى غلبت الروم فانه خطاب الشارع بفايدة
شرعية لكن غير مختصة به لجواز ان يعلم من خارج والانشاء كلام لم يكن
فيه بنسبة خارجية اي خارجة عن كلام النفس تعلق بها كلام النفس

بالمطابقة واللامطابقة مثل قوله تعالى أقيموا الصلوة وقولنا بعت
انشاء فانه لم يكن لها نسبة خارجة عن كلام النفس تعلق بها كلام النفس
بالمطابقة واللامطابقة بخلاف الاخبار مثل زيد قايم فانه كلام
حكم فيه بنسبة خارجة عن كلام النفس تعلق كلام النفس بها بالمطابقة
واللامطابقة فانه يدل على الحكم الموجود في الذهن وهو اسناد القيام
الى زيد بالاثبات ويسمى هذا الحكم كلام النفس وهو متعلق بنسبة
خارجية باعتبار المطابقة واللامطابقة **قوله** وهو ان كان
طلبا لفعل ينتهض تركه في جميع وقته سببا لاستحقاق العقاب
فوجوب وزاد الاشعري لفعل غير كف ودخل الواجب الموسع او لفعل
ينتهض فعله خاصة للثواب فندب وخاصة تفيد ان الترك لا يترتب
عليه شي او لترك يصير فعله سببا لاستحقاق العقاب فتحريم او
لترك يصير تركه خاصة سببا للثواب فكراهة وان لم يكن طلبا
فان كان تخييرا فاباحة والا فوضعي وقد علم بذلك حدودها **اه لما**
ذكر حد الحكم اراد ان يذكر اقسامه والحكم ان كان طلبا لفعل ينتهض
تركه في جميع وقته سببا لاستحقاق العقاب فوجوب فبقوله طلبا يخرج
التخيير والوضع ويتناول الوجوب والندب والتحريم والكراهة
وبقوله لفعل يخرج التحريم والكراهة وبقوله ينتهض تركه سببا لاستحقاق

العقاب

العقاب يخرج الندب وبقوله في جميع وقته قيد ليدخل فيه الوجوب
الموسع وقيد الشيخ ابو الحسن الاشعري قوله لفعل بقوله غير كف ليخرج
عنه التحريم فان التحريم ايضا طلب لفعل لكنه هو كف بناء على ان
الكف فعل والاولى ان يقال فالجاب ليناسب قوله فتحريم ولان الطلب
هو الايجاب لا الوجوب فانه اثره وان كان الحكم طلبا لفعل ينتهض
فعله خاصة للثواب فندب وانما قال خاصة ليفيد ان الترك
لا يترتب عليه شي فيخرج عنه الايجاب وان كان الحكم طلبا لتركه
يصير فعله سببا لاستحقاق العقاب فتحريم فقوله لترك فعل يخرج
الوجوب والندب وقوله يصير فعله سببا لاستحقاق العقاب يخرج
الكراهة وان كان الحكم طلبا لترك فعل يصير تركه خاصة سببا
للثواب فكراهة وقيد خاصة يفيد ان فعله لا يترتب عليه شي فيخرج
عنه التحريم وان لم يكن الحكم طلبا فان كان تخييرا للمكلف بين
الفعل والترك فاباحة والا اي وان لم يكن طلبا ولا تخييرا فوضعي
وقد علم بذلك اقسام الحكم وحدودها وهو ظاهر

اخر المجلد الاول من بيان معاني البديع
ويتلوه في المجلد الثاني قوله فصل الواجب متعلق الوجوب
الحمد لله وحده وصلواته على سيدنا محمد وعلى اله وصحبه وسلم تسليما كثيرا الى يوم الدين

بديع النظام الجامع بين كتابي البزدوي والاحكام للشيخ الامام مظفر الدين احمد بن علي المعروف
بابن الساعاتي البغدادي الحنفي المتوفى سنة اربع وتسعين وستمائة وهو مختصر لطيف اوله الحمد لله
ذاتك اللهم يا واجب الوجود الخ جمع فيه زبدة كلام الآمدي والبزدوي كما جمع صاحب التنقيح بين ابن حاجب
والبزدوي قال قد منحتك ايها الطالب بهذا الكتاب البديع في معناه المطابق اسمه لمسماه لخصته
من كتاب الاحكام ورصّعته بالجواهر من اصول فخر الاسلام انتهى ولاشتراك ذلك الكتاب بين الاصوليين
تصدى لشرحه جماعة من الحنفية والشافعية لان الآمدي شافعي منهم ابن امير الحاج موسى بن محمد التبريزي
الحنفي المتوفى سنة ست وثلثين وسبعمائة وسماه الرفيع في شرح البديع وعثمان بن عبد الملك الكردي
المصري الحنفي المتوفى سنة وثلثين وسبعمائة وشمس الدين محمود بن عبد الرحمن الاصفهاني الشافعي المتوفى
سنة تسع واربعين وسبعمائة وهو شرح بالقول سماه بيان معاني البديع اوله الحمد لله الذي خلق الخلق الخ
وزين الدين علي بن حسين المعروف بابن الشيخ عوينة الموصلي الشافعي المتوفى سنة خمس وخمسين وسبعمائة
والشيخ العلامة سراج الدين ابو حفص عمر بن اسحق الغزنوي الهندي الحنفي المتوفى سنة ثلاث وسبعين وسبعمائة
وهو شرح بالقول في اربعة مجلدات سماه كاشف معاني البديع وبيان مشكله المنيع اوله الحمد لله الذي مهّد
قواعد الفقه الخ وشرح العلامة كمال الدين محمد بن عبد الواحد ابن الهمام الحنفي المتوفى سنة احدى وستين
وثمانمائة صرح به في شرح الهداية حيث قال وقد اوضحنا فيما كتبناه على البديع وشرح الشيخ المعروف بابن خطيب
جبر بن حلبي المتوفى سنة تسع وثلثين وسبعمائة والحواشي على البديع حاشية محب الدين محمد بن احمد المعروف
بمولانا زاده الحنفي المتوفى سنة تسع وخمسين وثمانمائة اسامي الكتب ١١٩٦

بديع النظام لابن الساعاتي

شرحه شمس الدين محمود بن عبد الرحمن الاصفهاني الشافعي المتوفى ٧٤٩

اوله الحمد لله الذي خلق الخلق الخ

اساسي كتب